Alfred LOISY

Sacrificiul.
Eseu diacronic

Traducere realizată după ediția *Essai historique sur le sacrifice,* Paris, Nourry, 1920.

EDITURĂ LAUREATĂ
a
PREMIULUI SENGHOR-CÉSAIRE
și a
ORDINULUI FRANCOFONIEI
ȘI AL DIALOGULUI CULTURILOR
„LA PLÉIADE" ÎN GRAD DE CAVALER,
acordate de
ADUNAREA PARLAMENTARĂ
A FRANCOFONIEI (Berna, 2015).

Coperta I: Giovanni Battista Pittoni, *Sacrifice of Isaac* (1720).

Alfred LOISY

Sacrificiul.

Eseu diacronic

Traducere de Alexandru GAFTON și Adina CHIRILĂ.
Prefață de Alexandru GAFTON.
Note și comentarii de Adina CHIRILĂ.

Casa Editorială
Demiurg® Iaşi ✲ 2018

Redactor de carte: dr. Alexandrina IONIȚĂ

Casa Editorială *Demiurg*
(editură acreditată **CNCSIS** în 2003,
reacreditată în 2006 și 2011)
Director: dr. Irina CROITORU (☎ 0740/08.20.05).

✉ Şoseaua Păcurari nr. 68, bl. 550, sc. B, et. 4, ap. 16,
700547 - Iaşi, România ☏ 0745/37.81.50
E-mail: ceddemiurg@yahoo.fr

Consilier editorial: dr. Alexandrina Ioniţă
Editura răspunde la comenzi în limita tirajului disponibil.

© Casa Editorială *Demiurg*®

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

LOISY, ALFRED
Sacrificiul : eseu diacronic / Alfred Loisy ; trad. de Alexandru Gafton şi Adina Chirilă ; pref. de Alexandru Gafton ; note şi comentarii de Adina Chirilă. - Iaşi : Casa Editorială "Demiurg", 2018
Conţine bibliografie
ISBN 978-973-152-357-6

I. Gafton, Alexandru (trad., pref.)
II. Chirilă, Adina (note, trad.)

821.133.1

Prefață

Ca teolog și istoric al religiilor, Alfred Firmin Loisy a emis mai multe opinii prin care a intrat în contradicție cu doctrinele creștine oficiale – implicit cu cea catolică de care aparținea –, astfel încît în 1893 a fost înlăturat de la Institutul Catolic din Paris (unde era profesor), iar în 1908 a fost excomunicat de către Papa Pius al X-lea, după ce și cu toate că antecesorul aceluia, Papa Leon al XIII-lea, refuzase să se pronunțe în vreun fel asupra ideilor lui Loisy.

În esență, Alfred Loisy a susținut că Biblia ar trebui (re)interpretată critic. Urma, în fapt, drumul cîtorva temerari care, încă din secolul precedent (și chiar de dinainte de 1700), au privit la textul biblic cu ochi limpeziți de iluzii, privilegiind rațiunea în defavoarea revelației și fiind dispuși să accepte ceea ce devenea astfel evident: anume, că Biblia era un produs al istoriei umanității, care înregistrase, deopotrivă și fără a le diferenția, și concepțiile despre lume ale numeroșilor ei autori – corespunzătoare puterii de observației și gradului de cunoaștere la care ajunseseră –, și precepte spirituale. De pildă, el ajunsese la concluzia că Pentateuhul nu îl avea ca autor pe Moise, că primele cinci capitole ale Genezei nu trebuie înțelese literal și că pentru a le înțelege era nevoie de o înțelegere prealabilă a etosului și a mentalității celor care le-au scris – concluzie care, la doar cîteva decenii de la moartea lui Loisy, a devenit o cunoștință comună, acceptată de majoritatea cercetătorilor laici și de mulți eruditi și cercetători ecleziasti. De asemenea, precum Giordano Bruno, Loisy nu credea în imaculata concepție și în înviere.

Remarcînd că valoarea istorică a celor două părți ale Bibliei este inegală și că scrierile considerate a fi sacre cunosc aceleași limitări ca oricare altă scriere – date de limitele autorului, ale contextului spațio-temporal și ideologic, de succesivele transformări inerente –, Loisy observa că doctrina religioasă reflectată de acestea evoluează în mod vădit de-a lungul întregului text. În fapt, el s-a manifestat ca un spirit rațional dispus să creadă în Dumnezeu și în formele umane de organizare religioasă, dar fără a cuprinde aici toate constructele pe care mintea umană le-a edificat treptat și din felurite motive.

În ceea ce privește creștinismul, Loisy susținea că Isus nu avea conștiința clară a consubstanțialității sale cu Dumnezeu. Precum alți eruditi (ecleziasti) de dinaintea sa, din vremea sa și de după el, Loisy considera că multe dintre elementele acestei idei sînt ulterioare, datorîndu-se mai cu seamă apostolului Paul, iar apoi Conciliului de la Niceea. Ele erau de neconceput în

epoca lui Isus, în care acesta s-a arătat și a fost privit doar ca un mesia evreu. Atribuindu-i apostolului Paul marele rol de întemeietor al creștinismului (vezi Charles Guignebert, *Creştinismul antic*, Iași, Casa Editorială „Demiurg Plus", 2011), Loisy considera că Isus a putut avea în vedere cel mult crearea unui tip de societate, dar nu a proiectat și nu a anticipat crearea unei organizații bine închegate – precum Biserica –, idee redată sintetic prin enunțul „Isus a anunțat Împărăția cerurilor; în schimb, a apărut Biserica". Cu toate acestea, Loisy credea în nevoia existenței unei Biserici organizate, dar nu întocmai în chipul celei la care ajunseseră oamenii, de-a lungul existenței lor.

Prin lucrările sale, Loisy rămîne exemplar sub aspectul atitudinii critice față de dogmele constituite ca urmare a sedimentării judecăților, de prejudecățile și mizele generate de relația terestră a oamenilor cu nevoile lor istorico-sociale. Socotindu-se un panteist-pozitivist-umanist, Loisy face parte din rasa eterată a spiritelor nobile ale căror critici par distructive, cînd, de fapt, dețin și pun în act forța călăuzelor dezrobitoare ale minții, constituindu-se în factori generatori de ajustări benefice și de mișcări evolutive.

Textul. Un astfel de studiu ar fi fost imposibil fără monografiile anterioare – temeiurile limpezi și solide ale oricărei sinteze erudite. Decurgînd din asidue cercetări temeinic executate, în conjuncție cu o minuțioasă și cît se poate de deplină documentare, monografiile au fost în măsură să procure un material consistent şi de încredere pentru o lucrare de sinteză şi interpretare, autorii monografiilor aplicînd riguros principiile cercetării și cunoașterii științifice, inovînd cu supleţea creatorilor de metodă și interpretînd cu echilibrul celor cu respect față de normele rațional statornicite și experiențial modelate de realitate, pentru ca autorul cercetării sintetizatoare să poată primi spre prelucrare un material de calitate. Prin aceasta, scrierea lui Loisy este o lucrare din vremuri în care autorii aveau știința, conștiința și voința de a dura poduri peste ape tulburi și abisuri necunoscute abia după epuizarea materialului documentar, cu care, metodic, trăiniceau piloni.

Aplicînd o metodă științifică acomodată la natura materiei tratate, evitînd speculațiile ademenitoare, conjecturile, conexiunile și inferenţele lipsite de baze în realitate, ori neconfirmate, lucrarea lui Loisy înmănunchează, cu exhaustivitate și coerență sistemică, substanța fundamentală (cazurile concrete de practici religioase, cu datele lor concrete, cu efectele, valorile și consecințele lor, în toate planurile, în contextele social-istorice și culturale care le-au generat și înrîurit), exprimată prin aserțiuni întemeiate pe material, ipoteze prudente, presupuneri și interpretări edificate nu pe nisipul mișcător al intuiției ori al logicii simple, ci pe corelarea faptelor și semnificațiilor. Prin aceasta, construcția lui Loisy ajunge să oglindească realitatea.

Tema aparentă a scrierii învăţatului francez este clar circumscrisă, aparţinînd unui domeniu al cunoaşterii bine delimitat. La un prim nivel,

lucrurile stau întocmai astfel. Ne aflăm în fața unei lucrări docte şi erudite, de antropologie socială și culturală, întemeiată pe un bogat material faptic, cules, prezentat și rînduit cu rigoare științifică, lucrat și interpretat cu remarcabilă competență și deosebită cumpănire. O lucrare supusă principiilor avansate ale filozofiei științei, conținînd elemente de antropologie, de sociologie, de morfo-fiziologie a religiilor, de filozofie a culturii sociale și spirituale, văzute în edificarea lor istorică și în procesualitatea lor structural-funcțională și sistemică.

Construcția scrierii ar putea fi asemănată cu aceea a unui zigurat, în care nivelul se constituie prin prezentarea succesivă a mai multor spaţii ale umanităţii – într-o gradaţie gîndită din perspectiva civilizaţiei occidentale –, privite în constituirea și devenirea lor temporală. Textul ajunge astfel să zugrăvească o imagine sincronică și să anime un film diacronic, ale diferitelor civilizaţii materiale și cultural-spirituale.

Evidenţierea identității proprii şi a caracteristicilor constitutive și structural-funcţionale ale fiecărei societăţi şi forme de organizare materială și cultural-spirituală – sub aparența dată de răspîndirea spaţială și de detaliile propriei istorii –, face ca, succesiv, sistemele fiecărui plan orizontal să devină elemente ale sistemelor din planul vertical, tronsoanele astfel constituite structurîndu-se și funcționînd organic, urmînd direcții evolutive zămislite de propria natură, apoi de conjuncția acesteia cu mediul, apoi de natura rezultată de aici, apoi de conjuncția noii naturi cu mediul modificat, într-o nesfîrșită spirală.

Ca elemente ale aceluiași sistem – adică ale întregii construcții –, toate își corespund organic și decurg din zbaterile existențiale ale aceluiași tip de fiinţă, confruntată cu probleme similare, adaptîndu-se la medii diverse, prin procedee deopotrivă asemănătoare în plan esențial și acomodate la feluritele realități concrete. Ipostazele reflectă felul în care fiinţa umană din diferite spaţii şi de-a lungul timpului s-a imaginat în relaţia cu mediul, încercînd să supravieţuiască şi să dăinuie la adăpost de factorii percepuţi ca obstaculari și plasîndu-se în fluxul celor considerați benefici.

În felul acesta, construcţia lucrării surprinde (așadar, dobîndește şi reflectă) structura imaginarului uman, edificîndu-se în mod coerent atît pe orizontală şi în plan sincronic, cît şi pe verticală şi în plan diacronic. Fiecare capitol deslușește elementele de asemănare sau de comunitate ale componentelor sistemului, precum şi pe cele deosebitoare sau divergente, dar mereu corespondente, deoarece fie comune ori interactive, fie distincte ori neaderente între ele, toate constituie produse contextuale ale spiritului uman. Parcursul este de la primordiala identitate cu sine a ființei care se diferențiază ca urmare a evoluției în relație cu medii felurite, trece prin canalizarea dominantelor și asimilarea rezultatelor epigenetice, și – fatal, dar fericit într-o lume esențialmente dinamică și devenindă – ajunge la sfîșierea între continua

tendință mentală către nemuritoarea stabilizare și pulsatila forță biologică a evoluției adaptative.

Tema profundă. La un alt nivel însă, lucrarea eruditului francez este mai mult decît o scriere adresată specialiștilor sau celor interesați de un anumit aspect al antropozofiei sau al teozofiei, de apariția sentimentului magico-religios, de posibilităţile lui de existenţă, de căile și chipurile pe și în care acționează, și de efectele pe care le generează.

Încercînd să sintetizeze întreaga esenţă structural-funcţională și existenţială a acestui tip de mentalitate, autorul oferă nucleul dur al trăirii magico-religioase prin chiar titlul cărții. În fond, în toate și mereu despre sacrificiu este vorba la nivel esențial, deoarece întregul mecanism perceput, intuit, uneori gîndit, apoi pus în act – ca ritual ce construiește, ca efect ce acționează, ca funcție manifestă, ca valoare necesară ori dezideративă, și, eventual, ca rezultat final, dar cu potențial de impuls continuaționist – este pus în mișcare prin sacrificiu. Acesta decurge din felul în care mintea umană percepe și plăsmuiește realitatea, închipuind gestionarea acesteia. Acesta constituie elementul esențial al procesului și ideologiei tranzacției, nefăcînd decît să reflecte principiile biologice ale existenței materiei vii și, la nivel fundamental, pe cele fizice, care guvernează întreaga existență.

Chiar dacă, adesea, omul pare a ignora perspectiva pe care Alfred Loisy îşi ia sarcina să o prezinte – considerînd-o a fi separată de viaţa lui concretă, neimplicată în gîndurile şi în acţiunile sale curente – şi chiar dacă fiinţa umană se amăgește închipuindu-și că gîndurile și actele sale decurg din rațiune iar nu din emoție, această perspectivă re-dă şi re-constituie fascicolul senzorial, mentalitar și instinctual pragmatic în care și prin care fiinţa umană trăiește plenar, la nivelul tuturor stărilor şi proceselor individuale și sociale prin care interacționează cu sine și cu lumea. Iar acest întreg complex decurge din impulsuri şi stări afectiv-emoționale, mentale și spirituale, determinate de conjuncția dintre datul și dinamica genetică, rezultatul epigenetic şi interacțiunea cu mediul, în toate sensurile posibile.

În adevăr, aceasta este tema cărții teologului savant: manifestările spiritului uman care apare, se structurează și devine în plan existențial, modalitățile mistico-intuitive și magico-religioase în care acesta se constituie, funcționează și interacționează cu mediul, cu consecințe asupra existenței indivizilor şi a comunităților.

Alexandru GAFTON

Notă asupra ediției

La baza acestei prime versiuni în limba română a cărții lui Alfred Loisy *Essai historique sur le sacrifice* se află ediția *princeps* franceză „É. Nourry", Paris, 1920 – singura, de altfel, dacă se face abstracție de aparițiile de tip anastatic puse în circulație de mari companii comerciale, în ultima vreme.

Față de aceasta, ediția românească prezintă unele diferențe, datorate în principal necesității de a limpezi conținutul informațional al notelor bibliografice redactate de autor. Acestea sînt nu de puține ori lapidare, fie dintru început, fie deoarece autorul, după ce a făcut trimiterea completă și exactă la o lucrare oarecare, utilizează mai departe un sistem propriu de abreviere a trimiterilor bibliografice. Procedeul vădește o considerabilă încredere în virtuțile unui mediu intelectual ai cărui ocupanți operează cu aceleași resurse, ușor recognoscibile, meritul fiecăruia constînd în valorificarea originală a acelora. Secundare în raport cu textul propriu-zis, notele astfel concepute ale autorului pot fi păstrate ca atare, aceasta fiind opțiunea lui Émile Nourry și, în ediția de față, a noastră. Totuși, pentru a-i înlesni cititorului de azi realizarea conexiunilor dintre cartea lui Alfred Loisy și sursele ei științifice, a fost întocmită, plecînd de la note și consultînd colecții bibliografice de specialitate, o *Bibliografie* ce completează informația privitoare la fiecare dintre lucrările citate de autorul francez.

Nu s-a putut realiza acest lucru în toate situațiile în care se fac trimiteri la operele scriitorilor antici și medievali: dacă uneori există un element ce permite identificarea ediției utilizate, alteori nu i se oferă editorului nici un temei pentru speculații rezonabile. S-au făcut însă precizări, în cadrul bibliografiei, în cazul în care respectivele opere cunosc versiuni editate în limba română (completările sînt încadrate în paranteze drepte), cu atît mai firești cînd acestea au fost utilizate în procesul traducerii.

Notele bibliografice și explicative ale autorului sînt numerotate de la 1 la 1797 (cu excepția altor trei, notate „i, ii, iii", la *Prefața* semnată de Alfred Loisy), renunțîndu-se la modelul ediției *princeps*, unde numerotarea ține seama de limitele unei pagini. S-a procedat așa întrucît aparatul critic al prezentei ediții cuprinde și elemente paratextuale menite să clarifice și să completeze unele nume ori informații cuprinse în carte, elemente ce aparțin editorului și care sînt inserate tot în subsolul paginilor; aceste note suplimentare sînt marcate cu litere grecești, iar identificare lor se realizează în limitele unei pagini.

Adina CHIRILĂ

Septembrie 2018

Introducere

Cînd autorul lucrării de față a obținut Catedra de Istorie a religiilor la Collège de France, în 3 mai 1909, își asuma ca program studierea transformărilor petrecute la nivelul elementelor constitutive ale religiilor: sacrificiul, divinația, profeția, rugăciunea, morala religioasă, credințele, sacerdoțiul – inițiativele reformatoare din care provin religiile numite universale. Își anunța, totodată, intenția de a începe cu sacrificiul, deoarece riturile sînt în toate religiile elementul cel mai consistent și mai durabil, acela în care spiritul vechilor culte se poate descoperi cel mai bine. Credea că trebuie să se abțină de la a formula în avans o teorie generală sau chiar o definiție abstractă a sacrificiului – definiție care ar fi fost și o teorie –, deoarece nu voia să prejudicieze cu nimic rezultatele cercetării sale. În fapt, își propunea să analizeze succesiv, în măsura posibilului, economiile sacrificiale ale diferitelor culte, spre a le lămuri și a le înțelege pe unele prin celelalte. Sinteza istorică și filozofia generală a sacrificiului aveau să se contureze de la sine, credea el, la final, prin recapitularea concluziilor sigure și a ipotezelor care s-ar dovedi a fi cele mai probabile[i]. Speranță temerară, desigur, întrucît astfel de sinteze nu se construiesc niciodată de la sine. Însă, indiferent de reușită, a venit vremea să ne formulăm sinteza și să spunem ceea ce mai mulți ani de cercetări ne-au făcut să înțelegem cu privire la natura și la evoluția sacrificiului ritual în religiile umanității.

I

La întrebarea *ce este sacrificiul?*, putem răspunde mai întîi că, pentru istoricul religiilor, sacrificiul este o întreagă lume de rituri variate, folosite în scopuri multiple, și care, perpetuîndu-se mai mult sau mai puțin de-a lungul epocilor, nu au încetat – ca toate cele omenești – a se transforma împreună cu înseși religiile din care făceau parte. Sacrificiul nu este o specie, ci un gen de rituri care cuprinde un număr mare de specii, ireductibile la un tip comun. De altfel, aceste specii s-au constituit treptat și nu au rămas neschimbate în cadrul tipului dobîndit cîndva. Riturile s-au modificat de-a lungul timpului, cel mai adesea prin complicare și prin combinare, nu prin simplificare, iar semnificația lor primă s-a schimbat în același fel, complicîndu-se și adesea spiritualizîndu-se pe măsură ce se spiritualiza ansamblul de credințe și practici cu care se corelau.

Riturile religioase ale unui popor ajuns la un anumit grad de civilizație materială și de dezvoltare socială nu sînt cele ale unui trib aproape sălbatic, mai mult sau mai puțin nomad, trăind din vînătoare, din pescuit și din produsele spontane ale pămîntului; iar dacă anumite rituri sînt identice la un trib și la celălalt, nu este obligatoriu ca ele să aibă aceleași semnificații.

La cei ne-civilizați este vorba despre acțiuni pe care – în lipsa unui termen adecvat – le numim magice, modalități de reprezentare sau de figurare ritualică prin care își închipuie că seduc și domină dușmanul sau vînatul și peștele, pămîntul, vegetația, însuși soarele și temperatura, regimul apelor, pentru ca tribul să fie mai puternic decît adversarii lui, să aibă hrană, să poată trăi și dăinui. Riturile săvîrșite asupra oamenilor au o finalitate asemănătoare: de a-i acomoda cu funcția sexului lor

[i] *Lecţia de deschidere a cursului de istorie a religiilor de la Collège de France*, 39-42.

și cu acțiunile cutumiare ale bărbaților sau ale femeilor din grup. Cît despre morți, ceea ce se săvîrșește pentru ei trebuie mai cu seamă să îi facă inofensivi față de cei vii, dacă nu cumva aceștia din urmă își imaginează că-i pot utiliza de-a dreptul, ca ajutoare puternice, în acțiunile lor și în controlul pe care cred a-l exercita asupra naturii. Eboșe de cult de la începuturile comunităților.

La un popor deja civilizat, preocupările sînt ușor diferite și ceva mai elevate. Mijloacele de existență au devenit mai regulate, mai lesne de atins și mai abundente; omul știe să prelucreze pămîntul și deține animale domestice, turme de care are grijă. În mod necesar, urmărește cu atenție regimul anotimpurilor și ciclul vegetației și se străduiește să le susțină și să le influențeze prin mijloace analoge celor practicate de către cei ne-civilizați, dar avînd o idee mai puțin vagă despre forțele naturii – pe care le personifică mai mult și pe care le tratează mai mult sau mai puțin ca pe niște forțe libere, a căror bunăvoință este posibil și indispensabil să fie cîștigată printr-un ritual determinat de necesitățile și poftele care le sînt atribuite. Aceste divinități hrănitoare – deoarece deja se poate vorbi despre divinități – au devenit, în același timp și în mod firesc, divinități protectoare ale națiunii, reflectînd prin caracterul lor temperamentul moral al acesteia. Sistemul de rituri prin care este stimulată activitatea acestora în ordinea naturii și prin care bunăvoința le este pusă în acord cu ordinea umană ține încă mult, prin fondul său, de ritualul magic al celor ne-civilizați; ca formă însă, în ceea ce privește aparențele, intențiile conștiente și declarate, acesta constituie un serviciu religios, omagiu interesat prestat puterilor protectoare. Adesea, morții – cel puțin anumiți morți importanți – au parte de acest omagiu, considerîndu-se că ei participă la lucrarea divină pentru care s-a prestat acel omagiu. Și totul servește la a întreține, a exprima și a dezvolta viața și conștiința națională.

În această etapă a evoluției sale, religia are drept scop explicit progresul și perfecta conservare a cetății, cultul oficial exercitîndu-se astfel în interesul comun, fără prejudicierea practicilor private, care au rolul de a asigura fiecăruia partea sa de fericire personală, în cadrul binelui comunității. Mereu însă este vorba numai despre avantaje vremelnice. Or, în cultele naționale își face loc puțin cîte puțin grija pentru o viață eternă și plină de fericire după moarte; în același timp, datorită relațiilor dintre cetăți și regate, a formării imperiilor care înghit un număr mare de grupuri naționale mai vechi și cultele acestora, o dată cu înfiripareа conștiinței unei umanități mai largi apar nevoia și ideea unei religii universale. Divinități binevoitoare, în comuniune cu care se intră pe calea anumitor rituri mistice cu eficacitate particulară, acordă credincioșilor lor privilegiul unei nemuriri care lasă deoparte toate durerile vieții prezente și care concentrează toate bucuriile sublime. Orientate către individ, aceste modalități de organizare a mîntuirii tind totodată către universalitate, întrucît ele au ca obiect fericirea absolută a omului, a oricărui om, a oricărui ales, iar nu prosperitatea terestră a unui oraș sau a unei mici națiuni izolate. Elementul natural tinde să dispară din aceste culte, iar elementul național – în sensul restrîns al termenului – este mai mult sau mai puțin atenuat; dominant este elementul spiritual, ideea unei vieți mai înalte, cu perspectiva unei lumi mai bune. Cele care deschid această perspectivă a vieții fără sfîrșit, chiar pe tărîmul morților, sînt riturile sacre.

Aceste tipuri principale ale religiei implică sisteme de credințe diferite și o interpretare a riturilor religioase, în special a sacrificiului, în relație cu aceste credințe. Un soi de continuitate istorică și de paralelism în organizarea și funcționarea riturilor – indiferent de gradul de evoluție – permite coordonarea acestora, determinarea raporturilor reciproce dintre ele, întrezărirea originii principalelor rituri, rămășițele formelor inferioare în cele superioare ale religiei. Dar

la baza religiilor și a sacrificiilor nu descoperim un rit simplu, ale cărui aplicații diverse și evoluții succesive ar fi constituit toate formele de sacrificiu pe care le întîlnim în cadrul religiilor, și nici nu deslușim mai bine principiul simplu sau ideea călăuzitoare din care ar fi putut să decurgă ritul respectiv. Arhitecturile sacrificiilor sînt tot atît de variate precum religiile, iar a da o definiție generală a sacrificiului nu este mai lesne decît a da o definiție generală a religiei.

Dacă dorim o definiție a religiei care să se potrivească tuturor religiilor, celor mai modeste și celor mai complexe, trebuie să ne mulțumim cu o formulă care să reprezinte nu atît realitatea sau principiul în care ar trebui să recunoaștem fundamentul tuturor religiilor, cît direcția generală în funcție de care par a se orienta religiile umanității în evoluția lor. Cu această rezervă, putem spune că religia este *ansamblul de noțiuni, cutume și practici prin care oamenii care trăiesc într-o societate socotesc că s-au așezat într-o relație reală cu forțele sau cu principiile superioare de care se cred dependenți*. În același fel, putem spune că sacrificiul este *o acțiune rituală – distrucția unui obiect sensibil, dotat cu viață sau care este considerat astfel –, prin mijlocirea căreia omul crede că influențează forțele invizibile, fie pentru a se sustrage loviturilor acestora, atunci cînd se presupune că ele sînt dăunătoare sau periculoase, fie pentru a le promova opera, pentru a le oferi satisfacție și omagiu, pentru a intra cu ele în comunicare și chiar în comuniune.*

După părerea multora, sacrificiul nu este decît darul ritual; și este adevărat că, adesea, sacrificiul determină forma jertfei. Însă există destule sacrificii care nu includ nimic asemănător ofrandei, mai ales nimic asemănător unui serviciu alimentar, neavînd, la drept vorbind, destinatari; și ceea ce caracterizează în mod esențial sacrificiul nu este darul ca atare – simplul dar nefiind, prin sine, un sacrificiu –, ci acțiunea sacră, ritul eficace, influența mistică, fie că această eficacitate este înțeleasă în sens fizic și imediat, fie că se ajunge la a o înțelege, cel puțin într-o anumită măsură, ca morală, exercitîndu-se în chipul unei rugăciuni adresate înaltelor entități spirituale.

Conform altora, punctul de plecare al tuturor sacrificiilor s-ar afla în comuniunea divină. La origine, sacrificiul nu ar consta, precum în cazul ipotezei anterioare, într-o ofrandă către un zeu sau un spirit, ci, mai întîi, în consumarea zeului însuși sau a spiritului întrupat într-o ființă vie – plantă sau animal totemic –, pentru ca omul să-și însușească virtutea acestuia. Tot astfel, atunci cînd populațiile primitive au început să cultive pămîntul, ele ar fi încarnat spiritul vegetației într-o victimă, totemică sau nu, pe care o omorau și o mîncau la sfîrșitul recoltei, cu intenția de a pregăti învierea acelui zeu în primăvara anului următor. Universalitatea totemismului nu a fost însă dovedită, iar originea societăților umane și a celor religioase nu poate fi căutată în totemism; acolo unde a existat totemism au apărut religii care, de regulă, nu par a decurge din totemism. Încă mai puțin se întîlnește practica generală a sacrificiului numit totemic la populații la care totemismul a fost întîlnit. Sacrificiul totemic nu există de fapt la indigenii din Australia, unde s-a pretins că ar fi fost întîlnit; el nu există nici la indienii din America, cel puțin nu a fost descoperit nici un caz sigur. Se pare că doar în Africa se întîlnesc sacrificii de comuniune totemică, aceste rituri fiind asociate acolo cu altele. Sacrificiul a putut să decurgă din anumite rituri totemice care aveau un caracter magico-religios; însă acolo unde totemismul nu a existat, el a putut la fel de bine să apară din rituri analoge care nu aveau nici o legătură cu totemismul.

În ceea ce privește sacrificiile agrare, acestea nu formează decît o categorie de sacrificii – foarte importantă, de altfel –, anume cea care, la un moment dat, a ocupat un loc esențial în istoria religioasă a celor mai multe neamuri. Chiar și atunci însă, ele nu reprezintă întregul organism al sacrificiilor din aceste religii; în fapt,

aceste sacrificii se înfățișează sub forme complexe, sub diferite tipuri, conform naturii efectului urmărit și conform intenției pozitive sau negative a ritului. Pentru a explica principiul comuniunii sacre nu trebuie să plecăm nici de la sacrificiul agrar, care nu este deloc primitiv, nici de la totemism, care nu a fost universal, ci, pur și simplu, de la mentalitatea magică și mistică a omului sălbatic, care l-a făcut să vadă în toate cele vii forțe de gestionat și totodată resurse de exploatat. În perspectiva mistică a primitivului față de vînatul pe care îl urmărește, față de peștele pe care îl pescuiește, față de fructele pe care le culege, în limitele pe care acesta și le impune relativ la uzul lor, în precauțiunile pe care le ia pentru a nu le ofensa, în tipul de virtute pe care crede a-l asimila hrănindu-se cu ele – în toate acestea se află, în germene, abstracție făcînd de totemism, întregul organism al sacrificiului religios. Dar acesta nu este decît germenele.

Comuniunea divină nu se află la baza oricărei economii a sacrificiilor mai mult decît darul alimentar; ele fac parte din acestea deopotrivă; și una, și cealaltă contribuie la diferite finalități ale activității sacrificiale; dar nici una, nici cealaltă nu constituie elementul esențial al acestei acțiuni, sub toate formele în care se prezintă ea în diferitele religii. Chiar în cadrul sacrificiilor care urmăresc un efect pozitiv, participarea directă la virtutea sacrificiului prin comuniunea alimentară nu este indispensabilă și este departe de a fi mereu întîlnită. De pildă, atunci cînd este vorba despre întărirea energiilor naturii, este necesar ca virtutea sacrificiului să pătrundă în aceste forțe, și ea este dirijată înspre ele; nu este necesară însă și participarea celui care face sacrificiul, foarte adesea chiar fiindu-i interzis acest lucru. Cu atît mai mult, în sacrificiile care urmăresc un efect negativ (eliminarea unei influențe nocive, de exemplu) comuniunea sacrificială nu constituie regula; ea este, mai degrabă, excepția, deoarece victima întrupează răul care trebuie stîrpit, și, dacă ar mînca din victimă, cel care face sacrificiul ar reintegra în sine răul care s-a dorit a fi distrus o dată cu ea.

În sfîrșit, sacrificiul a fost definit ca „procedeu" care „constă în a stabili o comunicare între lumea sacră și cea profană, prin intermediul unei victime, adică a unui obiect consacrat, distrus în cursul ceremoniei"[ii]. Definiție abstractă, care mai degrabă ridică întrebări decît aduce o lămurire obiectului definit. Termenul „procedeu" desemnează un gen prea cuprinzător pentru a înțelege la ce se referă. Pentru că sacrificiul aparține categoriei operațiunilor sensibile și celei a riturilor religioase, nu riscăm nimic definindu-l ca acțiune rituală, aceste două cuvinte conturînd o idee generală destul de inteligibilă. „Lumea profană" este, de asemenea, o formulă prea obscură pentru a-l desemna pe om, și nici formula „lumea sacră" nu este mai clară pentru a desemna forțele invizibile cu care omul se pune în relație prin intermediul sacrificiului. Conform acestei definiții, s-ar spune că cele două lumi sînt radical distincte și chiar separate, aproape în opoziție una față de cealaltă, în vreme ce, practic, cele două se află într-un perpetuu contact, iar ființa umană folosește în mare măsură „procedeul" sacrificiului pentru a se elibera de influențele care decurg mai mult sau mai puțin din ceea ce se numește „lume sacră". În acest caz, sacrificiul nu servește la „a stabili o comunicare" concretă și directă, ci, mai degrabă, la a întrerupe o comunicare neplăcută prin rezultatele ei. Totodată, conform definiției date, s-ar părea că victima sacrificiului și-ar datora consacrarea sacrificiului însuși. Această ipoteză este indispensabilă pentru echilibrul doctrinei sociologice din care face parte definiția pe care tocmai am văzut-o, dar dintr-o perspectivă largă ea pare a fi în contradicție cu faptele. Se prezumă că în materia sacrificiului există o virtute pe care ritul are rolul de a o elibera, de a o intensifica, dirija și aplica unor finalități

[ii] Hubert & Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, 124.

speciale, iar nu de a o produce. O astfel de atribuire a virtuții poate părea mai mult sau mai puțin arbitrară, rezultînd dintr-un soi de convenție socială; în fapt, se prezumă că virtutea este utilizată pe calea sacrificiului, iar ritul o valorifică, nu o creează. Virtutea sacrificiului există în mod esențial în victimă, iar ritul servește la a o stimula, a o scoate la iveală, a o rafina și a o ghida. Definiția sociologilor a evidențiat corect virtutea sacrificiului, însă, interpretînd această virtute exclusiv din perspectivă socială, ca expresie a forței sociale, îi alterează sensul, deoarece virtutea sacrificiului nu aparține pur și simplu ordinii lucrurilor pur sociale – dacă o astfel de ordine există –; această virtute magico-mistică aparține ordinii forțelor fizico-morale, pe care gîndirea religioasă o postulează în univers. Semnificația socială și importanța socială a sacrificiului fac ca ideea esențială a acestuia să fie o imagine a acțiunii sociale; aceasta este pur și simplu o imagine a acțiunii – o acțiune transcendentă – asupra lumii forțelor invizibile.

II

Pentru a descrie evoluția sacrificiului în istoria religiilor este potrivit, așadar, să se pornească nu de la simplul fapt al ofrandei alimentare aduse morților și spiritelor, nu de la simpla idee a comuniunii divine, totemice sau non-totemice, nu de la noțiunea abstractă a unei căi de comunicare între lumea sacră și cea profană, ci de la noțiunea concretă și de la faptul acțiunii sacre care, din punct de vedere istoric, este, în toate religiile, sacrificiul. Din această acțiune ne vom strădui mai întîi să degajăm natura, obiectul și condițiile, care nu sînt deloc cele ale unei instituții neschimbate de-a lungul secolelor și cărora, în consecință, va trebui să le indicăm diferențele și transformările pe care le prezintă conform religiilor și gradelor de dezvoltare pe care le-au atins aceste religii. Caracteristic acțiunii sacre îi este faptul de a se exercita cu privire la ființele sau forțele la care nu se poate ajunge prin experiență senzorială. De aici decurge caracterul ei mistic: deși se împlinește în lumea vizibilă, ea pretinde a acționa asupra lumii invizibile sau a o influența într-un fel oarecare. Nu contează faptul că această lume a forțelor în care ea vrea să pătrundă este mai mult sau mai puțin ori în întregime o lume a visului; este lumea credinței, iar credința proclamă realitatea lucrurilor care nu se pot vedea. Sacrificiul pretinde a fi o acțiune; să-l considerăm a fi ceea ce vrea să fie, chiar cînd eficacitatea sa este nulă în raport cu obiectul pe care și-l propune. Zeus n-a existat niciodată, dar acest fapt nu a împiedicat pe nimeni să-i jertfească o mulțime de tauri și nici să se creadă că lui Zeus i-a plăcut acest lucru.

Sacrificiul este o acțiune mistică, avînd o eficacitate neverificabilă. Efectul urmărit nu are dimensiune și nici vreun raport real cu mijloacele utilizate pentru a-l produce. Pîinea și vinul din sacrificiul creștin sînt pîine și vin; prin propria lor virtute nu l-ar putea oferi pe Cristos Nemuritorul. Ceea ce leagă actul material al sacrificiului de efectul care i se atribuie, suportul credinței, este o analogie, o asemănare percepută și dorită între acest act și acest efect. Se consideră că acțiunea sacră, care nu-și produce obiectul nici imediat și nici prin experiență, operează în mod invizibil, pe calea unui simulacru. Această acțiune este reprezentativă, ea înfățișează ceea ce ar voi să îndeplinească și își închipuie că a îndeplinit înfățișînd. După ce am privit acțiunea sacră în sine, ca acțiune care printr-o operațiune vizibilă tinde să pună în mișcare un principiu invizibil – în condițiile considerate a fi potrivite unei astfel de întreprinderi –, vom avea în vedere această acțiune în forma ei, ca reprezentare rituală, și vom căuta să determinăm trăsăturile caracteristice ale acestei reprezentări; sau, altfel spus, ale acestui simbolism care se întîlnește nu doar în actele liturgice, ci și în persoana agenților și în materia însăși a sacrificiului.

Întrucît reprezentarea prin figuri este nu doar forma care convine, ci care se și impune acțiunii sacre, vom încerca să o înțelegem și, de asemenea, să înțelegem în ce fel această dramă-ritual – care este sau, cel puțin, ni se pare a fi adesea și în bună parte o ficțiune conștientă – constituie forma naturală a credinței care se satisface (nu îndrăznim să spunem: care se autoiluzionează prin imaginile create de ea însăși în acest scop). Vom mai arăta și în ce fel principiul acțiunii figurate găsește multiple aplicări complexe și adesea chiar împletite unele cu altele, în așa măsură încît este imposibil ca diversele forme de sacrificiu întîlnite în diferite religii să fie supuse unei clasificări logice, în care fiecare ar sta sub o etichetă simplă, într-un compartiment propriu. Înainte de a urmări evoluția riturilor de sacrificiu clasificate în funcție de destinațiile sau ocaziile principale, nu neapărat în funcție de semnificația lor primă, ne vom limita la a indica cele două forme, intenții sau aplicații generale ale acțiunii figurate care constituie sacrificiul, și anume cea negativă și cea pozitivă. Căci există rituri sacrificiale care tind să elimine forțele sau influențele dăunătoare sau calificate ca impure, în vreme ce altele au ca obiect susținerea, reglarea forțelor utile sau satisfacerea exigențelor, cîștigarea bunăvoinței divinităților capabile de bunăvoință. Totuși, această distincție – întemeiată în principiu și a cărei întreagă capacitate vom avea prilejul să o măsurăm – nu poate servi ca bază pentru o diviziune pe care am putea-o realmente constata de-a lungul tuturor economiilor sacrificiilor; în religiile istorice, același sacrificiu se poate aplica fie succesiv, fie simultan mai multor finalități și poate comporta chiar o complicație de rituri corespunzînd acelor finalități multiple.

Imposibilitatea de a spune povestea sacrificiului plecînd de la un singur rit simplu, care ar fi existat la populațiile primitive și ale cărui transformări și creșteri succesive în religiile celor ajunși la civilizație le-am urmări în acest caz, nu vine doar din nenumăratele carențe informaționale, ci în primul rînd din însăși natura lucrurilor: din aceea că originile sacrificiului nu sînt simple și din aceea că acesta nu-și are punctul de plecare într-un unic rit, care ar fi fost același peste tot și care ar fi căpătat ulterior felurite extinderi. Sacrificiul nu decurge dintr-o singură idee și nici dintr-o singură practică; el nu apare decît pe un anumit nivel al evoluției religioase și ca un soi de sinteză în care au pătruns diferite elemente. Prin fondul său, el ține de operațiuni magice cum sînt ceremoniile totemice ale populației arunta din Australia, care nu erau un omagiu adus forțelor superioare, nici un tribut, nici un dar, nici un aliment oferit acestora, ci niște rețete pentru stimularea travaliului naturii sau pentru a înlătura influențele periculoase. Pe de altă parte, el ține și de darul alimentar care s-a practicat cîte puțin peste tot în cultul morților, chiar și în cel al spiritelor și care prin el însuși, ca simplă ofrandă, nu constituie un sacrificiu. Religiile semi-civilizaților și ale celor civilizați ne arată cele două elemente asociate în cadrul sacrificiilor interpretate în continuare ca serviciu religios al divinităților personale, iar combinațiile pe care le prezintă variază în funcție de religii și conform transformărilor pe care le suferă o religie dată. Despre istoria generală a sacrificiului nu putem vorbi în sensul propriu al termenului *istorie*, însă putem urmări evoluția anumitor rituri de-a lungul epocilor și, de asemenea, putem urmări de-a lungul religiilor aplicațiile principiului acțiunii figurate, înțeleasă ca modalitate de relaționare între lumea invizibilă a zeilor și a spiritelor și lumea umană care crede că trăiește prin cea dintîi. De aceea, după considerațiunile noastre preliminare asupra acțiunii figurate, ne vom referi la anumite categorii particulare de sacrificii, iar în cele din urmă vom arunca o privire de ansamblu asupra economiilor de cult întîlnite în istoria religiilor.

Dacă dorim să studiem categoriile particulare de sacrificii întîlnite în vechile religii, se pare că cel mai potrivit ar fi să începem de la cultul morților. Nu întrucît

regimul sacrificiilor pare a fi fost instituit special pentru aceştia, ca fiinţe umane defuncte, ci pentru că, în cultul morţilor, se poate constata cu cea mai mare certitudine, încă din Antichitatea cea mai timpurie, practica ofrandei alimentare, practică de care, printr-un aspect al originilor sale, sacrificiul se leagă. Lucrurile par a sta astfel şi întrucît în multe culte relativ primitive spiritele naturii şi spiritele morţilor sînt concepute asemănător, mai mult sau mai puţin asociate în a guverna lucrurile acestei lumi, fiind tratate aproape prin aceleaşi rituri. Nu se poate spune că cultul spiritelor naturii decurge din cultul morţilor sau că cultul morţilor decurge din cel al spiritelor şi nu s-a demonstrat că în mentalitatea primitivă vreuna dintre aceste noţiuni, cea a manilor şi cea a spiritelor naturii, ar preceda celeilalte. Fără îndoială însă există o fază a evoluţiei umane şi religioase în care cele două noţiuni intră în contact, aflîndu-se încă destul de aproape de origine, şi în care strînsa asociere pe care spiritele naturii şi morţii au păstrat-o în multe religii constituie forma naturală a cultului. Vom trata mai întîi sacrificiul din cadrul cultului morţilor, aşa cum apare în viziunea acestor religii rudimentare, în care nu prea există preocuparea pentru zeii cereşti.

Vom trece apoi la sacrificiul din cadrul riturilor de sezon. În profunzimea tuturor religiilor antice, chiar şi în cea a lui Israel, găsim un ciclu de sărbători care nu erau destinate – cum se spune de obicei despre sărbătorile creştine – sanctificării anului, ci gestionării, promovării şi reglării mişcării naturii, a cursului vegetaţiei şi al anotimpurilor. Cei ne-civilizaţi au deja rituri pentru a aduce ploaia şi timpul frumos, cum au şi pentru a-şi asigura succesul la vînătoare şi la pescuit, înmulţirea şi creşterea animalelor şi ale vegetalelor cu care se hrănesc. Creşterea turmelor şi mai cu seamă agricultura şi-au avut în mod necesar riturile lor coordonate cu mersul anotimpurilor: rituri de semănat, mai ales, şi de secerat. În rîndul acestor rituri se întîlnesc cele mai expresive sacrificii, deoarece la origine nu era vorba despre a cere protecţia zeilor în ceea ce priveşte recolta, ci de a pune în acţiune spiritul sau spiritele vegetaţiei, de a le face să trăiască şi, de asemenea, de a le face să moară la momentul potrivit. Riturile de sezon nu sînt, cum ar părea la o privire superficială, însoţitorul simbolic al fenomenelor naturale; ele au ca obiect producerea acestora în condiţiile cele mai prielnice. Prin sacrificii, spiritele grînelor mor şi învie, recolta poate fi îndreptată către uzul oamenilor, iar semănăturile sînt rodnice. Transformîndu-se animismul în politeism, vechile rituri rămîn ca fiind instituite de către zeii înşişi, în onoarea celor pentru care de acum înainte sînt celebrate şi care se consideră că le conferă eficacitate. Aceste sărbători ale naturii devin tot mai mult sărbători ale cetăţii. Cadrul lor şi chiar riturile lor, devenite sacramente ale nemuririi, vor subzista în religiile mîntuirii veşnice.

Încă foarte apropiate de magia primitivă prin ideea care le susţine sînt sacrificiile divinatorii şi cele care pot fi numite imprecatorii, întîlnite mai ales în riturile de alianţă şi de jurămînt.

Precum ritul eficace, prevestirea constituie un element al religiilor antice. Era inevitabil să se caute indicaţii despre viitor şi despre lucrurile secrete în aceleaşi fiinţe despre care se presupunea că deţin virtuţi mistice utilizabile în guvernarea lucrurilor acestei lumi. Astfel au apărut sacrificiile divinatorii care prin ele însele nu privesc cultul vreunui zeu. De-a lungul epocilor, în religiile istorice, ele au făcut parte din religie şi s-a presupus că zeii puseseră în măruntaiele victimelor revelaţia pe care o deslușea ghicitorul – explicaţie teologică şi probabil artificială a unei credinţe anterior dobîndite. S-a crezut în preziceri înainte de a le atribui iniţiativei zeilor care catadixeau astfel să-şi manifeste voinţa. La început prezicerile şi-au păstrat de la sine valoarea şi semnificaţia, precum riturile magico-religioase. Nu este la fel de clar dacă componenta de divinaţie care se întîlneşte în multe dintre

sacrificiile obișnuite – prezicerile extrase din atitudinea victimei, de exemplu, sau din modul în care se aprinde rugul pe care ard jertfele – s-a dedus, cumva, din credința în zei. Este foarte probabil, aproape sigur, că semnele au fost mai întîi interpretate ca mărturii date direct de către victimă și de către foc. Tot astfel, indicațiile pe care au crezut a le găsi în măruntaiele victimelor constituiau un soi de revelație naturală, nu un mijloc pe care zeii l-ar fi ales pentru a le comunica oamenilor cunoașterea viitorului.

Tot din sine însuși își trage sacrificiul imprecatoriu forța originară. O victimă identificată în mod mistic cu contractanții unei alianțe sau cu cel care depune un jurămînt este jertfită pentru ca, în cele din urmă, soarta la care a fost supusă să-l lovească pe sperjur. Este acesta un exemplu cît se poate de caracteristic de acțiune sacră, de figurație rituală, care nu este nici ofrandă, nici comuniune, nici omagiu adus unui zeu oarecare, ci rit eficace prin sine, eficace în mod condiționat deoarece operează numai împotriva sperjurului, dacă acesta este cazul. În sine acesta este un rit pe care l-am califica drept magic, un soi de vrăjitorie avînd motiv legitim, plasat sub garanția zeilor atunci cînd sînt făcuți martori ai angajamentelor luate, tot astfel precum jurămîntul însuși – care a fost mai întîi un soi de incantație sau de vrajă prin care trebuia legat sperjurul – devine o invocație solemnă a zeilor împotriva celui care și-a călcat cuvîntul.

Nu mai puțin umile sînt originile sacrificiilor de purificare și de expiere. Se poate spune că omul primitiv are o concepție fizică asupra păcatului și o concepție morală asupra bolii; sau mai degrabă că el nu poate distinge clar răul fizic de cel moral, aceleași procedee servindu-i pentru eliminarea unuia și a celuilalt. Cum la început nu este deloc vorba despre zei drepți, nu se pune nici problema păcatelor de ispășit, de a cere iertare. Dacă oamenii aveau o concepție morală asupra păcatului, nu prin jertfirea unei capre sau a unui viței își închipuiau a înlătura urmările păcatului și a domoli divinitatea. Sacrificiile numite de purificare sau de expiere tind în mod esențial să elibereze oamenii de influențele dăunătoare cărora le-au căzut pradă. Boala, blestemul, ghinionul sînt, între acestea, forțe, spirite care sînt exorcizate și îndepărtate prin riturile corespunzătoare acelui scop. De asemenea, moartea și morții, și orice lucru în care omul sălbatic vede manifestarea unei forțe neliniștitoare. De aceea omul sălbatic are nevoie constantă să se purifice. Sacrificiul a fost un mijloc de purificare printre multe altele, pentru cazuri în care mijloacele simple și mai puțin costisitoare (abluțiunea cu apă, de exemplu) nu erau considerate suficiente. Ideea fundamentală era de a abate răul de la om către o altă ființă, prin a cărei distrugere răul însuși era supus distrugerii sau era alungat. Apoi s-a socotit că zeii prescriseseră acest remediu pentru relele care au sfîrșit prin a le fi atribuite, înțelegînd aceste rele ca modalitate de pedepsire a muritorilor pentru greșelile comise. În felul acesta s-a dezvoltat ideea, de altfel absurdă în sine, a ispășirii prin sînge a păcatelor, idee care și-a găsit cea mai înaltă expresie în mitul creștin al mîntuirii prin moartea lui Cristos.

Însă, dacă este posibil să înlăturăm influențele periculoase sau care ar putea fi astfel, este posibil atunci și să le atragem pe cele folositoare sau care ar putea deveni ca atare, să le încorporăm virtutea în anumite obiecte sau în noi înșine; de aici, sacrificiile pe care le putem numi de consacrare, pentru obiecte, și de inițiere, pentru persoane. Aceste două feluri de sacrificii presupun o dezvoltare destul de mare a religiei, deși ele își au rădăcinile în practicile de incantație și de inițiere ale celor ne-civilizați.

Consacrarea obiectelor de cult și a icoanelor divine transmite acestora o virtute și chiar un soi de personalitate; la fel se întîmpă în cazul edificiilor, cărora consacrarea tinde să le creeze un tip de personalitate mistică procurîndu-le un geniu

protector care, în primul rînd, veghează asupra conservării lor și a locuitorilor lor. Sacrificiile de întemeiere s-au întîlnit aproape peste tot în vechile religii, adesea oamenii fiind victimele acestor sacrificii.

Cine spune inițiere spune introducere într-o viață nouă, participare la un spirit nou. Astfel se înțelege, chiar nemetaforic, la cei ne-civilizați. Așadar, nimic mai natural decît inițierea prin intermediul unui sacrificiu, printr-o comuniune stabilită între candidatul la inițiere și o victimă în care este încarnat spiritul inițierii. La origine, spiritele despre care este vorba sînt spirite ale naturii care devin spirite de confrerie. Noua ființă pe care ele o comunică individului nu este nemuritoare în acesta; ea se păstrează și se perpetuează în generații de inițiați, pe care îi face să participe la atributele sale specifice. Dacă, însă, personalitatea spiritului se accentuează, dacă spiritul devine un zeu, acest zeu nemuritor și-ar putea asocia la nemurire credincioșii pe care a continuă să și-i însușească, să-i identifice cu sine prin riturile de inițiere. Astfel se vor naște misteriile mîntuirii veșnice, cele mai multe dintre acestea fiind întemeiate pe un mit de sacrificiu, deoarece sacrificiul era ritul esențial al inițierii. Pe modelul acestor misterii, creștinismul s-a constituit în religie a mîntuirii, cu un mit de sacrificiu prin care moartea lui Isus a fost interpretată ca sacrificiu expiatoriu, după cum am spus deja, și, în principiu, de regenerare, de viață nouă pentru credincioșii răscumpărați; de asemenea, cu un rit de sacrificiu, un rit de comuniune divină prin care credincioșii devin părtași cu Cristos mîntuitorul și cu nemurirea sa.

Sacrificiul a servit tuturor scopurilor pe care le-a urmărit religia. Fără îndoială, s-ar putea spune că, dacă sacrificiul este acțiunea sacră prin excelență, el este totodată și prin chiar aceasta actul prin care ființa umană își manifestă suprema afirmare a credinței și prin care își exercită eminamente religia. Tradiția secolelor de credință a acumulat în sacrificiu, ca să spunem astfel, comori de virtute divină, a cărei distribuire cultul o gestionează. Sacrificiile s-au înmulțit, au fost celebrate în alte scopuri decît de utilitate imediată (comportamentul anotimpurilor, interesul special al grupurilor de credincioși sau al indivizilor într-o circumstanță dată). Sacrificiul era serviciul divin, mijlocul normal de a întreține viața, puterea și acțiunea zeilor, și a devenit astfel, concomitent, forma generală a religiei comune și manifestarea obișnuită a pietății, expresia naturală a bucuriilor societății, bucurii comune și domestice, precum și a rugăciunii colective și private. Omagiu adus zeilor și sursă de binecuvîntări pentru credincioși, mărturie a recunoștinței către cer și mijloc de sărbătorire publică, ofrandă și suplicație, sacrificiul a fost toate acestea și s-a păstrat ca atare în creștinismul catolic. O istorie completă a sacrificiului ar fi aproape o istorie a cultului religios al umanității.

De altfel, fiecare dintre economiile cultului își are propria fizionomie particulară, în care se reflectă individualitatea sa. Economia cultuală a populației arunta din Australia nu este cea a cultului creștin, nici cea a vreunui popor oarecare din lumea civilizată, veche sau modernă, nici cea a populațiilor semi-civilizate pe care noi le considerăm în mod curent sălbatice. Ea nu prezintă nici măcar sacrificii propriu-zise, neavînd zei, și nici vreo idee clară despre spirite sau despre vreo forță asupra căreia ar putea acționa prin rituri; ci doar rudimente de sacrificiu, pe care le-am putea califica drept rețete magice pentru procurarea bunăstării tribului, rituri pe care, modificînd condițiile generale de existență și pe cele ale gîndirii religioase, s-ar fi putut întemeia sau se poate întemeia o economie a cultului care ar comporta sacrificii. Marile servicii alimentare care erau sau care păreau a fi vechile religii ale Egiptului, Caldeii, Greciei sau Romei sînt cu totul altceva decît magia totemică a aborigenilor australieni, cu totul altceva decît chiar cultul creștin cu ideea sa de sacrificiu unic, al unei personalități divino-umane, îndeplinit o dată pentru totdeauna

spre mîntuirea veșnică a oamenilor, dar perpetuu reamintit sau aplicat în ritul simbolic al euharistiei. Cu toate acestea, din punctul de vedere al istoriei religiilor, nu există soluție de continuitate între ritul magic al sălbaticului și sacrificiul comemorativ și simbolic al cultului creștin. Urmărind evoluția diferitelor culte se poate înțelege felul în care riturile totemice sau cele magico-religioase analoge în ceea ce privește tratamentul totemului, sacrificiile sezoniere, serviciile de omagiu, de expiere, de suplicație din jurul zeilor naționali, miturile și riturile de inițiere în religiile care prevăd mîntuire au putut genera în cele din urmă ideea și ritul sacrificiului creștin.

Totuși, încă de la începutul cercetărilor noastre ne apare în minte o întrebare pe care nu o vom putea evita la sfîrșit, chiar dacă nu putem pretinde că i-am da un răspuns definitiv. Ce semnifică și cît valorează această evoluție a riturilor sacrificiale? Care a fost profitul pe care l-a adus umanității? Către ce tinde acum, dacă nu către dispariție? Este soarta religiei legată cumva de aceea a sacrificiului? Cum acestea nu constituie probleme de istorie, nu vom zăbovi îndelung asupra lor, dar, deși nu ne face plăcere să ne pierdem printre acestea, nu avem nici un motiv de a le evita.

Toate capitolele programului pe care tocmai l-am schițat sînt acoperite de materia a numeroase cercetări. Un astfel de subiect nu se epuizează și, chiar după ce a fost studiat de-a lungul anilor, nu se poate spune că au fost valorificate toate sursele capabile să-l îmbogățească. Fiecăreia dintre temele tratate aici i se pot găsi lacune, iar știința specialiștilor poate aduce oricînd completări și chiar corecții. Am avut însă de ales între, pe de o parte, a continua investigații care nu s-ar fi sfîrșit niciodată și care, în consecință, ar fi fost aproape fără rezultat; și, pe de altă parte, a ne impune o limită, a ne reculege după o serie de observații pe care le considerăm suficiente pentru a ne face o idee asupra temei, a naturii sale, a evoluției sale istorice, a importanței sale în istoria generală a religiilor și a formula concluzii, cel puțin probabile, care să lămurească, poate, cîte ceva din istoria și filozofia religioasă. În locul unei opere de erudiție cu totul pozitivă, care n-ar fi avut un capăt, am preferat să încercăm o operă de rafinată căutare, care ni s-a părut a fi posibilă, chiar dacă nu ne-am făcut nici o iluzie în ceea ce privește riscurile unei astfel de încercări. Un travaliu de acest fel scapă cu greu reproșului de temeritate, iar valoarea sa – dacă există – trebuie, înainte de a fi înțeleasă, să treacă proba timpului. O astfel de șansă rămîne disproporționată în comparație cu truda depusă. Să învățăm să ne mulțumim cu gîndul că, poate, n-a fost cu totul în van[iii].

[iii] O bibliografie generală a subiectului ar trebui să cuprindă toate sursele istoriei religiilor. H. Hubert și M. Mauss au publicat *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice.* „L'Année sociologique", *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*, în „L'Année sociologique", II, 1897 (1899), 29-138, reeditat în *Mélanges d'histoire des religions*, 1909, 1-130.

ESEU ISTORIC ASUPRA SACRIFICIULUI

CAPITOLUL I
ACȚIUNEA SACRĂ

Sacrificiul este acțiune prin excelență, acțiune sacră, eficace sub aspect mistic. Am putea chiar vorbi despre eficacitate supranaturală dacă, în primele etape ale evoluției umane și religioase, distincția dintre natural și supranatural n-ar fi necunoscută. Într-un sens, atunci totul era mai degrabă supranatural întrucît, chiar dacă omul sălbatic acționează adesea și spontan conform principiilor unei activități conștiente și raționale totodată, putem spune că atunci cînd reflectează, cînd vrea să-și premediteze acțiunile importante spre a le asigura succesul el nu află decît mijloace imaginare, fără o eficacitate reală, cărora pare a le atribui o virtute cu atît mai mare, mai profundă, mai venerabilă și mai sfîntă cu cît ele însele sînt mai lipsite de o forță veritabilă și naturală. Să încercăm, așadar, să analizăm ceva mai îndeaproape caracterul acțiunii sacre, fie în sine, fie din perspectiva agenților de care are nevoie, fie din perspectiva alegerii elementelor pe care le folosește spre a-și atinge scopurile, fie din perspectiva circumstanțelor de loc și de timp de care are nevoie.

I

Pe cît ne putem da seama, ideea acțiunii sacre domină întreaga istorie a sacrificiilor. Nu este vorba aici despre o acțiune oarecare, de noțiunea experimentală a unei cauze aplicate la efectul ei firesc și proporțional. Acțiunea despre care discutăm și pe care o numim sacră este una transcendentă; este, într-un fel, divină. Este o modalitate prin care omul vrea să facă lucrurile despre care nu știe cum trebuie făcute, în vreme ce, în realitate – dacă, totuși, este vorba despre lucruri reale, iar nu despre credințe neverificate –, acestea se petrec de la sine sau fără vreo implicare dinspre mijloacele acțiunii sacre. Această formă de acțiune este cea la care putem visa atunci cînd nu știm deloc, prin experiență gîndită sau controlată, în ce fel se împlinește efectul pe care am vrea să îl operăm. Ne imaginăm că producem acest efect fără a atinge ceva și știind bine că nu se atinge ceva în mod nemijlocit. Aceasta este o acțiune care poate fi numită voluntară, în care totul se petrece cel puțin ca și cum, pentru a obține ceea ce se dorește, ar fi suficient să se semnaleze în modul cel mai lămurit posibil voința sau dorința în acea direcție. Se înțelege de la sine că sensul acțiunii sacre, modalitatea de a-i înțelege eficacitatea, se transformă o dată cu religia și că unul este conceptul acestei acțiuni în cultele magico-religioase ale necivilizaților sau ale semi-civilizaților, altul în cultele naționale ale celor civilizați, altul în economia mîntuirii universale. Însă tranziția de la unul dintre aceste tipuri la altul – considerate, pentru comoditatea expunerii, fixe – este gestionată prin numeroși intermediari, iar ideea acțiunii, a ritului eficace, subzistă pînă la capătul evoluției, pînă în sacramentul creștin. Suprimînd eficacitatea ritului, ceea ce rămîne este cel mult un simbol teologic, dar nu un sacrament.

Poate că în nici o mitologie nu există un mai expresiv mit al acțiunii sacre – atunci cînd elementul magic încă este dominant – decît mitul creației Soarelui și a Lunii, din vechea credință a aztecilor.

Se povestește că[1], pe cînd ziua încă nu exista, zeii s-au adunat într-un loc numit Teotiuacan și s-au întrebat cine s-ar însărcina cu luminatul lumii. S-a oferit doar Tecuciztecatl, dar zeii, care ar fi voit doi luminători, au recurs și la un zeu mai mic și umil, Nanauatzin (numit astfel deoarece era acoperit de pustule), care nu scotea o vorbă de teamă să atragă atenția asupra lui. După o penitență de patru zile, cei doi aleși se pregătiră pentru sacrificiul care urma să îi învestească în funcție. S-a făcut un rug mare și în cea de-a cincea noapte, după miezul nopții, zeii se înșirară pe două rînduri de fiecare parte a focului înaintea căruia stăteau cei doi aleși, victime totodată ale sacrificiului. Zeii i-au spus mai întîi lui Tecuciztecatl să se arunce în foc: acesta a încercat de patru ori, dar de fiecare dată dogoarea focului l-a făcut să dea înapoi. Apoi zeii i-au adresat același îndemn micului zeu plin de pustule: închizînd ochii, Nanauatzin s-a precipitat în văpaie, din mijlocul căreia cei prezenți auziră imediat un sfîrîit ca de carne pusă pe grătar. Încurajat de acest exemplu, Tecuciztecatl a sărit și el în flăcări. Zeii se așezară apoi, așteptînd astrele să se ridice. După o vreme apăru Nanauatzin în chip de Soare, dinspre Răsărit, foarte roșu, imobil la orizont. Apoi s-a arătat Tecuciztecatl, la fel de strălucitor, ceea ce l-a făcut pe unul dintre zeii ceilalți, pentru a-i diminua strălucirea, să-i arunce înainte iepurele care se vede și astăzi pe fața Lunii. Numai că cei doi aștri erau nemișcați, fapt ce-i punea în mare dificultate pe zei, deoarece, dacă ziua ar fi fost veșnică, ei ar fi fost constrînși, se pare – desigur, întrucît ei sînt stele –, să trăiască mereu printre oameni. Așa că au hotărît să moară cu toții, pentru a furniza Soarelui și Lunii mișcarea vieții. Lăsîndu-se uciși de vînt (Quetzalcoatl), Soarele fu pus în mișcare, iar mai apoi și Luna. Așa se face că Soarele și Luna nu merg împreună, Soarele luminînd ziua, iar Luna luminînd noaptea. Dacă însă Tecuciztecatl s-ar fi aruncat primul în foc, atunci el ar fi fost Soarele.

Acest mit curios este unul de sacrificiu. Este mitul marii sărbători a noului foc, care avea loc în Mexic la fiecare cincizeci și doi de ani, cînd se presupunea că astrele erau epuizate și se cuvenea să fie întinerite[2]. Precum în cazul multor mituri cosmogonice, se acceptă în cel mai firesc mod că, la origine, Soarele și Luna au fost create prin mijlocul care acum servește la regenerarea lor. Or, în Mexic acest mijloc era un sacrificiu, unul uman, și știm, printre altele, că indivizii cu pustule erau victimele solicitate pentru anumite sacrificii aduse zeilor focului[3], fără îndoială datorită unei afinități particulare care se credea că există între foc și inflamația pielii lor. Victima umană încarna zeul, iar pentru primul sacrificiu, pentru sacrificiul creației, cele două victime, în lipsa oamenilor, au fost două divinități, despre care, de altfel, se spune că s-au supus tuturor rigorilor preliminare ale sacrificiului uman[4]. Importantă aici este însă ideea pusă în valoare de mit. Trecînd prin foc, victima divină dobîndește sau eliberează proprietatea căldurii și a luminii, care se potrivește astrului care va deveni ea. Ea trebuie sa moară, dar nu o face decît pentru a învia: își pierde existența terestră pentru a o dobîndi pe aceea celestă. Mai mult, ritul este eficace prin el însuși; și se pare că avem de-a face cu o lege care se impune atît zeilor cît și victimelor care îi încarnează pe aceștia în sacrificiu: a muri pentru trăi

[1] Bernardino de Sahagún, *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, trad., Jourdanes et Siméon, Paris, 1880, 478-481.

[2] A se vedea Sahagun, 489-493.

[3] A se vedea Sahagun, 173-176, însemnările templelor *Quaxicalco* şi *Iztaccinteotl iteopan*; cf. 182, notiţă din locul numit *Atempan*, în care se întîlneau leproşii destinaţi sacrificiului, şi 477, ceea ce se spune despre căutarea oamenilor „a căror piele şi al căror păr ar fi albe", pentru a-i sacrifica soarelui atunci cînd se producea o eclipsă.

[4] A se vedea, de exemplu, Sahagun, 173, pentru penitenţa celor patru zile.

din nou. La fel era în cazul victimelor sacrificiului care privea semănăturile, creșterea și recoltarea grînelor, ca și în cel referitor la regimul astrelor și la mersul anilor. Viața decurge din moarte, iar moartea este condiția vieții. Soarele este un zeu care moare în foc pentru a renaște ca astru al zilei; mișcarea sa rezultă din viața tuturor zeilor pe care i-a absorbit; se regenerează prin moartea victimelor care îl reprezintă; și se întreține prin moartea victimelor care îi reprezintă pe zei în cadrul sacrificiului.

Logica acestui mit este în principiu cît se poate de primitivă, oricît de elaborată ar părea deja, în evoluția ei. Principiul este cel al acțiunii sacre, concentrată în sacrificiu: a distruge pentru a crea, a elibera prin moarte forța latentă din ființa vie, a o multiplica, a o sublima cumva prin ritul sacrificiului și a întrema astfel, a înnoi, a conduce o forță a naturii. Toate acestea se petrec într-o economie a visului, într-o lume imaginară similară cu cea a unor copii care, în joacă, își construiesc un mic univers și apoi cred că-l fac să funcționeze după voia lor, distrugînd una sau alta și, cîteodată, chiar distrugîndu-se și ucigîndu-se unii pe alții. În Mexic, unii vor fi aruncați în foc pentru regenerarea Soarelui, altora li se va smulge inima, care îi va fi prezentată apoi pentru a se reînsufleți.

La Roma, primăvara, pe 17 aprilie, pentru ca pămîntul să dea rod semințelor care i-au fost încredințate, se eviscerează o vacă gestantă; acesta este ritul Fordicidia[5]. La tribul anula[α] din Australia aducătorul ploii omoară un șarpe mic – animal acvatic – pentru a face apele să cadă din ceruri[6].

De altfel, în virtutea aceluiași principiu, la indienii zuñi[β] un membru al confreriei vînătorilor își scufundă fetișul[χ] personal în sîngele cerbului ucis conform riturilor, forța fetișului fiind astfel împrospătată; de cealaltă parte, se presupune că cerbul sacrificat conform regulilor se întoarce mulțumit pe tărîmul cerbilor, de unde va scoate în calea pioșilor vînători un număr îndestulător de animale asemeni lui[7]. Negrii din Africa multiplică forța fetișurilor lor prin procedee analoge. Ceea ce este de reținut din exemplul indienilor zuñi este existența unui rit pentru uciderea animalului, rit care îi acceptă și prezervă integral virtutea mistică, pentru ca, ulterior, să se poată dispune de aceasta după cum este cazul. De altfel, același este motivul pentru care, odinioară, indigenul vedda[δ] din Ceylon purta în buzunarul pentru betel o bucățică de ficat uscat, luat de la un om de el ucis, pe care o mesteca spre a căpăta curaj în ocazii importante[8]; sau pentru care anumiți indigeni din Melanezia mănîncă o bucățică dintr-o victimă umană[ε] pentru a dobîndi *mana*[φ] în luptă; ori taie capete pe

---

[5] Numele însuși semnifică 'jertfirea vacii gestante'.

[α] Sau *yanyuwa*, populație indigenă din nordul Australiei, din regiunea Borroloola.

[6] Spencer şi Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904, 314.

[β] Populație băștinașă de indieni pueblo din sud-vestul Americii de Nord, așezată pe malurile rîului Zuñi, cu o vechime de 3000-4000 de ani.

[χ] În general, obiect (uneori confecționat de om) despre care se crede că are puteri supranaturale. La indienii zuñi apar pînă azi mai multe tipuri de fetișuri, toate reprezentînd animale: pentru fiecare din cele șase regiuni ale ținutului, pentru vînătoare și pentru protecția personală.

[7] Matilda Coxe Stevenson, *The Zuñi Indians*, în „23d. Annual Report of the Bureau of American Ethnology", 1901-1902, Washington, 1904, 439-441.

[δ] Populație indigenă din Sri Lanka (Ceylon), cu o vechime de aproximativ 2500 de ani.

[8] Seligmann, *The Veddas*, Cambridge, 1911, 207-208.

[ε] Victimele umane sînt considerate mai eficiente decît cele animale (porcii), însă rareori se recurge la ele direct; mai degrabă, se profită de necesitatea de a pedepsi cu moartea pe cineva

care le aduc aproape de cel al șefului mort – cap pe care îl păstrează deoarece cred că este sediul spiritului –, convinși fiind că astfel sporesc mana acestuia[9]; sau pentru care, la populația fang[α] din Congo, șeful de clan sau de trib varsă sîngele victimelor umane și animale asupra craniilor strămoșilor săi[10]; sau pentru care în Mexic se sacrificau scalvi pentru prelungirea zilelor de domnie a regelui[11]; sau pentru care în Uganda, în mod asemănător, erau uciși oameni în sănătatea regelui[12].

Pe același principiu se întemeiază eficacitatea acțiunii sacre atunci cînd efectul privește în mod direct pe cel care o săvîrșește. Șeful clanului Kangooroo din populația australiană arunta[β] manîncă cangur înainte de a purcede la riturile care îi procură multiplicarea totemului[χ][13], deoarece cangurul ucis îi transmite ceva din virtutea care trebuie sa să transfere în riturile de multiplicare a speciei. La populația fang din Congo, unde se întîlnește sacrificiul animalului totem – care este socotit protectorul și aliatul clanului care-i poartă numele –, se acceptă că animalul totemic nu ar putea face rău oamenilor care au obiceiul de a-l consuma ritualic, întrucît el nu și-ar putea mînca propria carne. Se povestește că crocodilul mitic Ombur care, la rîndul său, ar fi vrut să-i devoreze pe toți cei care îl uciseseră și îl mîncaseră nu a putut să o facă deoarece nu se putea mînca pe sine.

Teoreticienii totemismului și-au imaginat într-un fel binefacerile comuniunii totemice, dar este sigur că populațiile arunta și fang posedă o idee mult mai primitivă despre acest lucru. Ni se vorbește despre comuniunea divină, iar noi admirăm fără ezitare profunzimile mistice ale totemismului[14]: totuși, în realitate nu este vorba decît de a încorpora virtutea specifică totemului, precum se întîmplă la populația arunta, pentru reușita operației despre care se crede că produce abundență vegetală sau animală comestibilă; sau, precum la populația fang, pentru gestionarea unui soi de protecție, spre a se împăca spiritul unei specii. Aceasta ar fi o rețetă pentru protecție și totodată împotriva protectorului, întrucît acesta nu mai putea face rău celor în care a fost nevoit să se recunoască, regăsind în ei propria sa substanță.

Principiul își mai găsește aplicare în nenumăratele descîntece de vindecare sau de purificare, ori pentru îndepărtarea calamităților, descîntece care urmăresc eliminarea răului sau a impurității, pe care ritul l-a/a transferat/-o de la om într-o altă ființă vie, pentru a-l/ o distruge apoi dimpreună cu victima respectivă. Să luăm ca exemplu vechiul rit magic căruia *Leviticul* i-a făcut loc în prescripțiile pentru

---

pentru vreo crimă, ca pedepsitul să fie utilizat și ca jertfă.

[ϕ] La polinezieni, calitate supranaturală de ordin fizic, dar mai ales spiritual, care îl distinge pe purtătorul ei prin putere, abilitate, autoritate, prestigiu.

[9] Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, 135, 257.

[α] Grup etnic din Africa Centrală, de origine *bantu*.

[10] Trilles, *Le totémisme chez le Fân*, Münster, 1912, 539, 552.

[11] Sahagun, 355.

[12] Roscoe, *The Baganda*, London, 1911, 200, 210 ș.urm.

[β] Cunoscută și ca *arrernte*, *aranda* sau *arrarnta*, este o populație aborigenă din deșertul Australiei Centrale, cu o vechime estimată de 30.000 de ani.

[χ] Simbol mitic (animal, plantă sau, rar, obiect) considerat de unele triburi primitive ca strămoș și protector al familiei, al clanului sau al întregului trib. Cuvîntul trebuie pus în legătură cu *doodem*, din limba *ojibwe* a unor populații indigene din America de Nord.

[13] Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-stämme in Zentral-Australien*, III, 1, 10. Spencer & Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, London, 1898, 204.

[14] Trilles, 201.

purificarea leproșilor[15] – dar care, mai întîi, fusese o rețetă de vindecare și un sacrificiu fără destinatar, precum toate cele despre care discutăm acum –: se iau două păsări mici și niște bucățele de cedru (lemn indestructibil) și isop, legate cu un cordon purpuriu (culoarea sîngelui); se sacrifică una dintre păsări deasupra unui vas de lut cu apă vie și se înmoaie mănunchiul de cedru și de isop în apa înroșită de sînge, după care se stropește bolnavul; se scufundă apoi în vas pasărea vie, după care este eliberată în cîmp. Cum se întîmplă adesea, ritul are dublu sens și efect dublu, deoarece sîngele contribuie la purificarea omului, adică la vindecarea bolii sale, și, pe de altă parte, boala trece asupra păsării sacrificate, adică trece în vasul în care s-a scurs sîngele victimei, de unde este luată de pasărea vie, care este lăsată să se îndepărteze. În același fel, la Roma, pe 24 aprilie, în ziua de Robigalia[16], se îndepărta rugina grîului, sacrificînd cîini roșcați.

Fie că este o acțiune pozitivă asupra naturii (ca în sacrificiile ce pun astrele în mișcare, aduc ploaia, activează fecunditatea pămîntului) sau asupra omului însuși și a obiectelor sale de cult (ca în riturile de comuniune totemică sau non-totemică și în acțiunile de consacrare a fetișurilor), fie că este o acțiune care tinde către un rezultat preponderent negativ (ca eliminarea unei forțe dăunătoare), de fiecare dată avem a face cu o acțiune. Uneori se întîmplă ca, în privința rezultatului, un același act ritual să prezinte un dublu aspect: pozitiv și negativ. Astfel, în sacrificiile prilejuite de seceriș, distrugerea primelor roade sau jertfirea victimei golesc oarecum recolta de caracterul ei sacru, dîndu-i un uz inofensiv pentru oameni, eliminînd spiritul. Pe de altă parte însă, prin sacrificiu, acest spirit este ca și eliberat și disponibil pentru resurecția sa la următorul seceriș. Acest dublu aspect al sacrificiului de seceriș este foarte clar marcat în ritul atenian al Buphoniei, în care, după uciderea victimei, aceasta era împăiată și se simula că este pusă la arat pe ogorul sacru[17].

În cadrul acestei economii a sacrificiului, ideea de ofrandă – acolo unde apare – este accesorie și circumstanțială, non-primitivă, se poate spune. Ideea dominantă, unică la origine, este cea de acțiune. De altfel, această acțiune nu se exercită asupra personalităților clar distincte și bine definite, ci, mai curînd, asupra ființelor naturale înțelese ca forțe vii, iar ritul sacrificial însuși este una dintre aceste forțe. Nu este vorba – aproape deloc – despre omagiu, ci despre o simplă ofrandă și nici nu avem a face cu o rugăciune. Dacă acțiunea este însoțită de formule, acestea sînt, și ele, un act eficace, avînd caracterul unei incantații. S-a plecat de la incantație, iar suplicația nu a apărut decît mai tîrziu, atunci cînd forța sau spiritul era suficient individualizat/ă într-o personalitate superioară care putea fi implorată. Formula riturilor arunta și loritja[α], culeasă de către Strehlow[18], nu conține nici o invocație; cel mai adesea, fragmentele descriptive se află în relație cu acțiunea liturgică, fiind destinate susținerii acesteia. La populațiile ceva mai avansate decît australienii, invocația își poate asocia un element descriptiv, fără ca formula să înceteze din acest motiv a exercita o acțiune constrîngătoare asupra spiritului sau a zeului care se invocă. Pe cît ne putem da seama, la azteci, de pildă, cîntecele sacre erau descriptive, legate de concepțiile mitice ale acțiunii sacre și ale figurațiilor ei rituale; cu greu se găsește aici vreo urmă de invocație care ar putea fi considerată rugăciune[19].

---

[15] *Lev.*, 14, 1-2, 3b-8.

[16] Ziua sau sărbătoarea lui Robigus, care este personificarea ruginii.

[17] Pausanias, I, 24, 28; Porphyrios, *De abstinentia*, II, 30.

[α] Populație din Australia Centrală, vecină cu arunta.

[18] *Op. cit.*, III, 1 și 11.

[19] Vezi Seler, *Die religiösen Gesänge der alten Mexikaner*, în „Gesammelte Abhandlungen",

De aceea pare imposibil să putem deriva întreaga economie a sacrificiilor din darul ritualic, căci nu găsim la originea religiilor ideea de zei individuali care să fie tratați cu ofrande și rugăciuni, ci aceea de forțe vag personalizate – putem chiar spune vag concepute –, conduse prin forța acțiunii ritualice. La fel de ușor este să se înțeleagă motivul pentru care ideea comuniunii totemice este o explicație insuficientă. Totemică sau non-totemică, comuniunea nu este decît un element sau un mijloc de acțiune rituală, în cadrul anumitor sacrificii în care este potrivit ca sacrificatorii să acumuleze sau să adune în ei virtutea acestei acțiuni; acțiunea sacră însă are finalități cît se poate de variate, multe dintre acestea necomportînd comuniunea cu victima sacrificiului sau chiar excluzînd această comuniune. Sacrificiile religioase, acțiunile sacre au cunoscut mereu o varietate de forme tot atît de mare ca și aceea a intențiilor cărora trebuiau să le servească. Dacă nu decurg dintr-un rit unic, ele nu reprezintă, în mod esențial, expresia unei idei sociale, întrucît ele nu sînt relaționate în mod direct cu viața socială a grupului care le îndeplinește, ci cu subzistența acestuia, cu întreținerea vieții sale materiale; și, cu toate că participarea la rit contribuie la întărirea relației sociale, forța sacrificiului nu este orientată în această direcție, ea referindu-se la jocul forțelor naturii și la utilizarea lor. Aproape că s-ar putea spune că, în evoluția istorică a sacrificiului, semnificația socială a acestuia a crescut pe seama semnificației magice, substituindu-i-se.

Ideea de sacrificiu familiară nouă implică asocierea darului ritualic cu acțiunea sacră. Populația arunta din Australia, care cunoaște acțiunea magico-religioasă, aproape că nu cunoaște jertfa. Probabil pentru că – alături de idei destul de limpezi despre spirite – darul ritualic presupune un anumit grad de dezvoltare a vieții sociale, precum și mijloacele de procurare a resurselor alimentare la un nivel îndestulător. Îndeplinite fiind aceste condiții însă, ideea de spirite ale naturii – concepute conform reprezentărilor despre morți sau despre dublul celor vii – conduce în mod firesc la practica ofrandelor în cadrul cultului acestor spirite, așa cum are loc aceasta în cadrul cultului morților. Totodată, presupunîndu-se că aceste spirite și morții înșiși intervin în treburile acestei lumi, este firesc ca ofrandele alimentare să se asocieze riturilor eficace sau ca acțiunile sacre care constau în jertfe sîngeroase să fie interpretate ca ofrande și să se transforme în ofrande adresate spiritelor prin intermediul cărora se conduc fenomenele naturii, devenite distincte de cauzele lor. S-a ajuns destul de ușor să se considere că, după moarte, unii oameni care fuseseră importanți în timpul vieții – magi reputați, șefi însărcinați cu riturile clanului – continuă să-și exercite puterile, colaborînd cu cei care îi înlocuiseră în practica acelorași rituri. Astfel, la populația zuñi morții iluștri, aducători de ploaie, sînt vechii membri ai unei confrerii speciale[20]. În acest chip se vor organiza culte ale spiritelor și ale morților, în care acțiunea ritualică și darul ritualic se confundă mai mult sau mai puțin. Ideea de acțiune s-a păstrat mai degrabă în unele rituri mai importante, în special în sacrificiile de sezon, iar ideea de dar apare cu mai multă limpezime în sacrificiile obișnuite, care se înmulțesc în chip natural, pe măsură ce se instalează deprinderea de a privi lucrurile acestei lumi ca fiind conduse de spirite personale.

II, Berlin, 1904, 961 ș.urm.

[20] Confreria Arcului, instituită de către cei doi zei ai războiului, care se întîmplă să fie și zei ai ploii. Vezi Stevenson, 578 ș.urm. La azteci, de asemenea, morții care ajungeau la Tlatlocan, paradis al zeului ploii, par a fi fost asociați la conducerea celor legate de ploaie. Cf. Seler, II, 991-993.

În religiile antice se consideră că Universul este guvernat ca o cetate umană. S-au constituit astfel monarhii divine, cu o ierarhie de puteri superioare și relații personale între membrii acestei societăți supranaturale. Marii zei au o familie și o curte. Adesea este dificil de descîlcit țele originii lor, iar ceea ce le conferă semnificație principală din punct de vedere istoric nu este nicicum acea trăsătură aparentă pe care o pot păstra din această origine obscură, ci este calitatea de patroni ai cutărui oraș, ai cutărui popor, ai cutărei țări, adică de a personifica în oarecare măsură acel oraș, acea națiune, acel imperiu. Spiritele naturii au devenit zeii oamenilor, protectorii lor și ai strămoșilor lor. Cultul care le este închinat este dominat de ideea a ceea ce li se datorează acestor suverani puternici și binevoitori. Acești stăpîni inspiră alte sentimente decît cele ale sălbaticului în fața fenomenelor naturale semi-personificate. Ei sînt reprezentați ca oameni transcendenți și sînt tratați în consecință, conferindu-li-se regim de regi și construindu-li-se palate: templele. În aceste temple li se instalează imaginea, iar în jurul acesteia se celebrează serviciul care ar putea plăcea unui rege în viață. Sacrificiile nu par a fi altceva decît meniul unei mese regale, deoarece adesea au forma acestora. Dacă privim doar la aceste religii, sacrificiul apare ca o jertfă alimentară.

Totuși, el rămîne altceva decît o simplă ofrandă. Mai întîi, în aceste rituri stufoase – cum sînt, de pildă, cele din vechiul Egipt, Babilon, Grecia, Roma ori ale vechii religii chineze – subzistă un număr destul de mare de ceremonii antice cărora li se acordă o importanță aparte și care nu au deloc forma unei mese servite divinității. Chiar dacă Ovidiu ne spune, în legătură cu vaca din cadrul Fordicidiei[α], că: „Pămîntului plin victima plină se dă”[21], este limpede că eviscerarea vacii nu constituie o modalitate de a o hrăni pe zeița Tellus[β], ci de a determina pămîntul să-și dea roadele la vreme. Dar însuși serviciul alimentar al zeilor păstrează caracterul unei acțiuni magice. Se știe bine că zeii nu mănîncă ofranda; totuși, se crede că aceasta le este necesară și că îi absorb esența vitală. Ei nu și-ar putea îndeplini funcția cosmică dacă nu ar fi susținuți de virtutea sacrificiului. „Suflete divine ale Heliopolisului” – spunea zilnic regele Egiptului (sau preotul, în locul regelui), înaintînd către sanctuarul în care se afla zeul – „sînteți teferi dacă eu sînt teafăr, și invers; dublii voștri sînt teferi dacă dublul meu este teafăr în fruntea tuturor dublilor celor vii; toți trăiesc dacă eu trăiesc”[22]. Marele sacrificator este cel ce vorbește astfel, exprimînd în mod direct și solemn o idee care se află la baza tuturor regimurilor de sacrificiu alimentar. Prin ministerul lui faraon, rege-zeu, preot al tuturor zeilor și al tuturor morților, virtutea magică a ofrandei vine să restaureze și să revigoreze perpetuu viața zeilor și pe cea a morților divinizați: de aceea sînt ei teferi dacă el este teafăr. De altfel, reciproca este valabilă deoarece forțele de sus returnează regelui puterea pe care el le-o dă și, prin intermediul regelui, o trimit întregului său teritoriu și întregului său popor. Faraonul face ca zeii să trăiască, iar zeii fac ca faraonul și toți egiptenii să trăiască. Abia cu timpul, și mai ales pentru teologi sau filozofi, regimul oblațiilor alimentare devine exclusiv un serviciu omagial, expresia sensibilă a recunoștinței pentru bunurile primite, un soi de prelevare făcută asupra acestor

---

[α] Sărbătoare agrară, a fertilității, celebrată în aprilie (în preajma sărbătorii lui Ceres), avînd ca moment central sacrificarea unei vaci gestante.

[21] „Telluri plenae victima plena datur”, *Fastele*, IV, 634.

[β] Sau *Terra Mater*, zeiță agrară, una din principalele figuri din mitologia romană. La greci îi corespunde *Gaia*.

[22] Moret, *Rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris, 1902, „capitol de înaintare către locul sfînt”, 21.

bunuri, pentru a mărturisi pe cei cărora li se datorează și cărora sacrificatorul li se închină.

Chiar cînd nu se mai consideră că zeii ar trăi din sacrificiu, acestuia tot îi mai rămîne o capacitate: omul continuă să creadă că riturile, prin voința zeilor și prin rațiunea instituirii lor, contribuie la funcționarea regulată a Universului și că îi sînt indispensabile acestuia. Credința aceasta nu există doar la azteci și în vechea Chină; mai mult sau mai puțin, toți ceilalți cred la fel, chiar și în Israel, cît timp a dăinuit templul. Asemenea, se crede că atunci cînd se participă la sacrificiu se intră în comuniune cu zeii. Sfîntul Paul[23] nu se ferește să stabilească o paralelă între sacrificiile păgîne, cele ale templului din Ierusalim și euharistia creștină și nu are dificultăți în a recunoaște, în primele, comuniunea cu demonii, în următoarele, cu altarul lui Dumenzeu (în fond, adică, cu însuși Dumnezeu, prin intermediul altarului său) și, în ultima, cu Cristos Nemuritorul. Participarea forței caracteristice sacrificiilor magico-religioase s-a perpetuat, așadar, spiritualizîndu-se într-o anumită măsură, pînă la nivelul sacrificiului creștin, după cum s-a menținut în riturile de comuniune divină ce caracterizează economiile mîntuirii și, în special, cultele misteriilor de care, sub un anumit aspect, creștinismul este legat. Sacrificiul devine aici un mijloc, și nu doar un semn sau o garanție a nemuririi prin comuniunea mistică, dar reală, cu o ființă divină și nemuritoare. Sub aceste aspecte sîntem foarte departe de vechile rituri magice, iar sub alte încă sîntem foarte aproape de ele.

Sîntem foarte departe deoarece nu este vorba despre a intra în comuniune cu virtutea magică a unui totem, cu spiritul unei specii naturale, nici cu un spirit natural foarte puternic, cum ar fi un spirit sau un zeu al vegetației, nici chiar de a intra în sfera de influență sacră a unei divinități naționale, ceea ce, totuși, este deja mult deasupra forței magice a unui totem de clan sau a unui spirit de confrerie de la cei ne-civilizați. Nu este vorba, așadar, despre o comuniune limitată la un anumit moment și ale cărei avantaje să fie limitate la nivelul celor temporale. Ca în misteriile pagîne, în cultul creștin este vorba despre comuniunea cu o ființă nemuritoare, cu o divinitate, și tot ca în misterii, efectul acestei comuniuni nu este altul decît însăși nemurirea; atît doar că, în comuniunea creștină zeul misteriului deschide acces către Zeul etern și unic și, prin Isus, creștinul intră în comuniune, din momentul prezent, cu viața infinită a lui Dumnezeu, la care va căpăta participare deplină și veșnică. Totodată – dar mai ales –, din punct de vedere moral, distanța este mare deoarece se intră în comuniune – spre a-l imita – cu Cristos, care este un ideal de perfecțiune morală.

Și totuși, sub alte aspecte, încă sîntem destul de aproape de sacrificiul magic, de acțiunea eficace prin ea însăși, de forța unui element fizic declanșat de puterea ritului, deoarece în aceasta există mereu o minunăție supranaturală; numai că, în loc ca minunăția și supranaturalul să fie inconștiente, precum în magia celor ne-civilizați, aici ele sînt observate, sînt aduse la suprafață și se face un merit din a crede în ele. Altminteri, mijloacele rămîn la fel de disproporționate în raport cu obiectul lor, dacă nu cumva îl copleșesc. Pîinea și vinul, materia unei mese foarte simple, nu doar amintesc și semnifică, ci, pentru majoritatea creștinătății, îl conțin pe Cristos mîntuitorul, Dumnezeul misteriului creștin, și îl oferă ca hrană credincioșilor săi; iar această comuniune este socotită a fi reală, chiar fizică, am putea spune, și asigurarea fericitei nemuriri ține de faptul că ea procură credinciosului participarea la o substanță nemuritoare, umanitatea lui Cristos pătrunsă de divinitate. Mare este, așadar, puterea acestei hrane!

[23] *1Cor.*, X, 17-22.

În Biserica romană există o mai mare apropiere de magismul primitiv decît în Biserica lutherană și chiar decît în Bisericile orientale. În fapt, aici nu se mulțumesc doar să afirme prezența mistică a lui Cristos în elementele euharistiei, cum a învățat Luther, și să admită că acea prezență se realizează ca urmare a unei rugăciuni adresate lui Dumnezeu în numele lui Cristos, rugăciune pe care Dumnezeu o satisface pentru a îndeplini o promisiune a lui Cristos însuși, cum învață Biserica ortodoxă. Aici se învață că se petrece un miracol de ordin material, transformarea reală, deși neverificabilă a substanței pîinii și vinului în substanța corpului și sîngelui lui Cristos – cel care, de altfel, glorificat fiind, nu are nici corp, nici sînge care să semene cu cele ale viețuitoarelor de pe pămînt –, și că această transformare se petrece prin simpla repetare a cuvintelor atribuite de către Sfîntul Paul și de către evangheliști lui Isus, în momentul în care instituie ritul. Aceste cuvinte sînt descriptive; prin ele însele nu exprimă vreo intenție a lui Isus, nici intenția consacratorului care le repetă. Ele sînt eficace prin sine. Este suficient să fie pronunțate în condițiile dorite și de către o persoană calificată, pentru ca invizibilul miracol să se producă.

Magia antică nu a conceput niciodată o formulă incantatorie care să aibă o atît de mare capacitate, o eficacitate atît de considerabilă, o forță atît de transcendentă. Se spune, ce-i drept, că eficacitatea nu se află în formulă decît prin voința lui Cristos, prin voința lui Dumnezeu, care a instituit sacramentul. De unde decurge că, dacă se mai poate vorbi despre magie, nu este vorba despre una naturală, ale cărei mijloace, elemente materiale și formule și-ar extrage forța din sine, ci de o magie divin instituită, în care elemente și formule au fost dotate de către Dumnezeu cu o eficacitate aparte, pentru atunci cînd sînt folosite în riturile cinei. Nu este însă nevoie să se demonstreze că o astfel de explicație nu plasează sacrificiul creștin în afara cadrului în care se derulează evoluția sacrificiului, plecînd de la acțiunea magico-religioasă a celor ne-civilizați. Componenta magică a acțiunii este atenuată, cea religioasă și morală este bine dezvoltată, însă de fiecare dată este vorba despre o „acțiune" de același fel – dacă o judecăm din punctul de vedere al rațiunii și al experienței – și care se întemeiază pe principiile aceleiași logici ireale. Nu este lipsit de motiv faptul că, în cărțile liturgice, partea esențială a misei romane se numește „*acțiune*"[24].

II

Se înțelege de la sine că, în virtutea importanței sale, acțiunea sacră are condiții de săvîrșire cu totul speciale și că aceste condiții, fără a deveni mai stricte, dobîndesc un caracter tot mai moral pe măsură ce li se accentuează caracterul religios. Nefiind o operațiune banală, ea nu poate fi executată de către primul venit, nici prin orice fel de mijloace, nici oriunde, nici oricînd. Să discutăm mai întîi despre persoanele calificate să o săvîrșească și despre obligațiile impuse acestora prin funcțiunea lor.

Acțiunea sacră se cristalizează într-un rit pe care operatorul trebuie să fie capabil să-l săvîrșească în formele dorite, pentru ca ea să fie pe de-a întregul realizată, pentru ca ea să-și producă pe deplin efectul. În societățile inferioare întîlnim deja indivizi care stăpînesc ritul și acțiunea sacră. Spre exemplu, la populația arunta din Australia șeful clanului este, în oarecare măsură, preotul

[24] „Canon actionis" sau „actio".

riturilor totemice[25], care constituie principalele acte ale cultului lor rudimentar; dar există vraci profesioniști care, în urma unei inițieri speciale, vindecă boli și, în felul lor, sînt preoți exorciști[26]. Acestea sînt cele două origini ale sacerdoțiului, în măsura în care sacerdoțiul corespunde celor două direcții ale acțiunii sacre, acțiunea pozitivă, pentru punerea în act a forțelor binefăcătoare, și acțiunea negativă, pentru eliminarea influențelor dăunătoare. Cele două forțe ar putea fi însă concentrate în aceeași mînă, același personaj, șef al grupului, fiind totodată stăpîn al tuturor riturilor și preot al neamului său.

Un sacerdoțiu special a putut apărea mai tîrziu, cînd, înmulțindu-se îndatoririle șefului pe măsură ce poporul creștea și se civiliza, acesta – rege, de acum – a trebuit să se elibereze în totalitate sau parțial de funcțiunile religioase, căci, fie prin ele însele, fie din pricina obligațiilor, mai ales a interdicțiilor pe care le impuneau, aceste funcții îl stînjeneau în exercițiul funcțiunii sale politice sau în rolul de comandant militar. Această dedublare se petrece în diferite modalități. Șeful Statului poate să păstreze pentru sine întregul sacerdoțiu, să își rezerve săvîrșirea riturilor esențiale și să delege altora executarea riturilor secundare, a tuturor funcțiunilor sacre pe care nu dorește sau nu le poate îndeplini în persoană. Acești delegați pot fi funcționari cu diferite ranguri în administrația politică și civilă, precum în vechea religie și în cultul oficial din China[27], sau pot fi oameni special chemați în funcțiunile sacre, în serviciul zeilor particulari, din templele acestora, precum în vechiul Egipt, unde serviciul templelor era asigurat de către preoți profesioniști, care îl îndeplineau în numele faraonului[28]. Se mai poate ca Șeful să se elibereze mai mult sau mai puțin de toate funcțiunile sacre, care sînt încredințate unor preoți specializați în exercitarea acestora, după cum se întîmplă, se pare, în Antichitatea elenică și la Roma, unde caracterul religios al regalității, în vremurile primitive, se vădește prin aceea că, după suprimarea regalității chiar, dăinuie un personaj care poartă titlu regal (la Atena – „arhontele-rege", la Roma – „regele sacrificiilor"), singurul lui scop fiind acela de a săvîrși anumite rituri esențiale, pe care odinioară le săvîrșise regele.

Se pare însă că prin alte părți sacerdoțiul vracilor specializați s-a dezvoltat ca urmare a priceperii acestora – rolul lor social crescînd datorită importanței serviciilor pe care se presupunea că le oferă – și că s-au format corporații sacerdotale care nu-și aveau originea într-o delegare din partea șefilor, ci în felurite confrerii concurente care cu timpul au luat șefiilor de trib monopolul asupra riturilor sacre. Acesta ar putea fi cazul brahmanilor din India[29], al magilor din Media și Persia[30], al sacerdoțiului levitic din Israel[31], cel puțin într-o anumită măsură, poate și la druizii galilor[32]. Între cele două tipuri de sacerdoțiu indicate, cel derivat din șef și cel

[25] Spencer și Gillen, *Native Tribes*, 9 ș.urm.
[26] *Ibidem*, 15.
[27] „Fiului Cerului îi aparţine cunoaşterea riturilor, promulgarea de legi, hotărîrea (formei şi a semnificaţiei) literelor", *Li ki*, c. XXVIII, *Tschoung ioung*, a. 2, 42, trad., Couvreur, 1899.
[28] De aceea formula: „Regele face ofranda", revine frecvent în ritual. Cf. Moret, *op. cit.*, *passim*.
[29] Cf. Oldenberg, *La Religion du Véda*, trad., Henry, Paris, 1903, 315 ș.urm.
[30] Cf. Henry, *Le Parsisme*, Paris, 1905, 156 ș.urm.
[31] Cultul arhaic era în mîinile preoţilor leviţi înainte ca regalitatea să fie instituită în Israel. Originea leviţilor este obscură, însă sacerdoţiul lor nu derivă din funcţiunea regală.
[32] Diogene Laerțiu, I, 1, și Pliniu, *Naturalis historia*, XXX, 3-4, asimilează pe druizi magilor. Cf. Jullian, *Recherches sur la religion gauloise*, Bordeaux, 1903, 32, 6.

derivat din vraciul exorcist, de-a lungul istoriei a fost loc şi pentru nuanţe intermediare şi combinaţii mixte.

Semnificaţia şi rolul sacerdoţiului au variat o dată cu evoluţiile înseşi ale religiilor şi cu conceptul de acţiune sacră. Pe cea mai joasă treaptă a culturii, deţinătorii riturilor nu sînt tocmai preoţii. Această denumire nu s-ar putea aplica fără rezerve şefului de clan arunta, care celebra riturile totemului său, nici vraciului aceluiaşi trib, care, sub forma unei pietricele sau a unei aşchii de lemn, extrăgea din corpul unui bolnav răul de care suferea clientul său. Dacă, pentru a fi preot, este necesară plasarea în serviciul unui zeu, atunci aceşti oameni nu sînt preoţi. Cu toate acestea, ei sînt preoţi în măsura în care, în interesul altor oameni, se pun pe sine la lucru spre a controla influenţele invizibile, mai mult sau mai puţin sacre, prin rituri, adică prin mijloace care au acelaşi caracter precum respectivele influenţe. Ideea unei relaţii de la persoană la persoană îşi face loc în cultul spiritelor. Astfel, la melanezieni, cel care ştie modalitatea de a trata un spirit[33] şi cunoaşte ritul de ofrandă potrivit are monopolul cultului acestuia, el putînd fi privit ca preot al acelui spirit. Ideea comună a sacerdoţiului se realizează mai ales în cadrul cultului unui zeu, cînd persoana care săvîrşeşte riturile referitoare la acel zeu devine intermediarul obişnuit al relaţiilor zeului cu credincioşii săi, intervenind în sacrificiile acestora sau săvîrşindu-le la cererea lor. În cultele naţionale, preotul este esenţialmente sacrificatorul, cel prin care se întreţine viaţa zeilor, echilibrul lumii, destinul cetăţii. În economiile mîntuirii veşnice, rolul său de mistagog[α] capătă cu uşurinţă o tentă morală, prin care zeii impun iniţiaţilor lor un ideal şi o formă de viaţă perfectă. În cultul creştin, preoţii nu sînt decît slujitorii sacrificiului, ei sînt propovăduitorii învăţăturii evanghelice şi custozii moralei creştine. Chiar în religiile naţionale, deja, se întîmplă adesea ca ei să vegheze mai mult sau mai puţin asupra unui anumit nivel de moralitate publică, care face parte din cadrul stabilit şi dorit de către zei.

Ceea ce dă unitate sacerdoţiului de-a lungul întregii sale evoluţii este noţiunea de putere. Dacă sacrificiul, atît cît se menţine în religie, ar apărea ca o acţiune transcendentă, preotul nu ar subzista; el nu are rost să existe decît ca agent al acestei opere excepţionale şi doar dacă poartă în sine virtutea necesară pentru a o săvîrşi cum se cuvine. Această virtute se datorează consacrării, ceea ce face ca el însuşi să fie o persoană sacră, lucru de care nu se poate dispensa. Oricare ar fi forma acestei consacrări, ceea ce o caracterizează este participarea unei forţe pentru împlinirea ritului eficace. Şeful arunta poartă în el virtutea totemului ale cărui rituri le execută; ocazional, el reînnoieşte această virtute, în cadrul comuniunii totemice. Vraciul din Australia deţine forţa spiritului prin care se spune că a fost iniţiat; se spune că spiritul i-a extras măruntaiele pentru a-i da altele noi, care, provenind de la spiritul iniţiator, poartă în sine însăşi viaţa aceluia[34]. În cultele africane, fetişorul este dotat, desigur, cu putere magică, una tot atît de aparte uneori precum este modalitatea prin care se obţine: de exemplu, la populaţia ewe[β] din Togo, zeul sau spiritul îşi alege preotul trimiţîndu-i o boală, semn al posedării; omul se vindecă prin

---

[33] Codrington, 127.

[α] Sau *hierofant*, persoană care posedă ştiinţa misteriilor şi care îi poate iniţia pe alţii în credinţe mistice şi în ritualurile cultice; la propriu, cel care îl conduce pe novice în locul sacru. În creştinism, acelaşi rol a fost atribuit episcopului.

[34] Spencer şi Gillen, *Native Tribes*, 523 ş.urm.; *Northern Tribes*, 481 ş.urm.

[β] Populaţie africană aşezată, probabil prin secolul XIII dar nu mai tîrziu de secolul XVII, în Togo, Gana şi în sudul Beninului.

rețetele zeului sau ale spiritului, după care intră în comuniune cu forța celui care îl lovise cu boala[35].

În toate cultele naționale preoții zeilor participă la sfințenie, adică la virtutea mistică a divinităților lor. Cînd este vorba despre regi-preoți, în care s-a concentrat, afirmat și dezvoltat vechea noțiune de virtute magico-religioasă, puterea preotului își atinge maximumul; se întîmplă chiar ca preotul să fie zeu sau fiu de zeu, ceea ce este aproape același lucru. În China, acesta era fiul cerului; în Egipt, era faraonul, fiu de zeu, el însuși zeu în viață. Pe umerii lor se află echilibrul lumii, ei sînt arbitrii și distribuitorii vieții universale. Preoții zeilor mîntuitori participă de asemenea la virtutea divinităților lor. De aceea nu este neobișnuit ca preoții să fie numiți după chiar zeii cu care, prin consacrare, s-au identificat mai mult sau mai puțin[36].

În creștinism, Cristos recapitulează, ca să spunem astfel, în persoana sa, virtutea magică a regilor-preoți; aceștia asigurau prin sacrificiu ordinea Universului, erau mediatorii creației și virtutea spirituală a zeilor mîntuitori, care inauguraseră prin moartea lor mitică mîntuirea adepților lor, fiind mediatorii redempțiunii. S-a început prin a-l declara preot unic[37], moartea sa fiind văzută ca unicul sacrificiu de care depindea mîntuirea umanității; apoi, comuniunea la acest sacrificiu perpetuîndu-se neîncetat în cina creștină, cina însăși a fost interpretată tot mai mult ca sacrificiu, iar cei care o prezidau au devenit preoți, oameni sacri și consacrați, după cum se cuvenea funcțiunii pe care o îndeplineau. Prin virtute, preotul creștin este un alt Cristos, deoarece el operează consacrarea pîinii și a vinului care devin însuși Cristos. Pentru a fi de un alt rang decît cel al faraonului din Egipt sau al împăratului din China, sacerdoțiul papei, în care se concentrează toate puterile mistice ale Bisericii, este inegalabil în evoluția religioasă. Puterea mistică a papei nu este în relație directă cu mișcarea astrelor, cu reînnoirea vegetației și cu fecunditatea pămîntului, ci face din pontiful roman reprezentantul vizibil al lui Cristos nemuritorul, stăpînul adevărului, păstorul tuturor sufletelor. Dacă pretențiile de hegemonie în ordinea politică nu îl transformă pe de-a întregul în succesorul împăraților romani de la care a luat titlul de „mare pontif", el este, cel puțin în intenție, suveranul spiritual al tuturor popoarelor, reprezentantul lui Cristos-stăpînul lumii. Puterea sa se exercită într-o altă sferă, mai înaltă decît aceea de vraci aducător de ploaie; ea nu este verificabilă în sine și aparține aceleiași categorii de virtuți mistice prin care sînt învestiți slujitorii celor sfinte.

Puterea necesară săvîrșirii acțiunii sacre nu aparține tuturor și nu poate fi dată tuturor. Preoțimea se recrutează prin selecție fie ereditară, fie personală, iar anumiți indivizi, chiar categorii întregi de indivizi, sînt socotiți incapabili de sacerdoțiu. Cea mai generală dintre aceste excluderi, chiar dacă nu este pe deplin universală, este aceea care, în majoritatea cultelor, se referă la femei. În vechile comunități creștine, femeile se puteau consacra lui Dumnezeu prin viața religioasă, dar ele nu erau capabile de sacerdoțiu. Există religii pentru care se poate spune că femeile nu contează din punct de vedere religios: cea israelită, islamismul, religia avestică și, în vremea romană, misteriile lui Mithra. În religia brahmanică, femeile participă la cult, dar nu la sacerdoțiu. În vechea religie chineză, ele sînt auxiliare cultului domestic, care, în principal, este cult al strămoșilor. La greci și la romani, ele dețineau anumite sacerdoții, pentru care, desigur, sexul lor crease denumiri

[35] Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, Leipzig, 1911, 18, 41.
[36] Spre exemplu, regele preot din Pessinonte purta numele de Attis; arhigalul Romei este „Attis populi romani", Graillot, *Le culte de Cybèle*, Paris, 1912, 19, 235.
[37] *Evr.*, IX-X, cf. *In.*, XVII.

speciale. Circumstanța este cu atît mai remarcabilă cu cît sexul lor era, de altfel, ceea ce le descalificase.

Un sacerdoțiu precum cel al vestalelor – care implică o anumită participare la marile rituri naționale, dar nu săvîrșirea de sacrificii, și care, în principal, se referă la întreținerea focului sacru – este nu atît un sacerdoțiu – exercițiu al unui serviciu sacrificial –, cît continuarea unui serviciu religios ce revenea tinerelor și sclavelor regelui, în preajma focului casei regale (la origine, foc central al tribului sau al cetății romane primitive). Anumite sacrificii ale vechii religii romane erau oferite însă prin intermediul femeilor (spre exemplu, de către femeia flamină[α] a lui Jupiter[38]); iar preotesele cultelor elenice (preoteasa lui Demeter[β], de la Eleusis[39], și altele) sacrificau victime divinităților lor. Este explicabilă prezența lor în preajma zeițelor – forțe ale naturii personificate prin femei –, în special mame ale grînelor, precum Demeter. Se poate presupune existența unei afinități între mamele oamenilor și mama orzului sau a grîului, aceasta din urmă fiind imaginată în chipul celor dintîi, cu atît mai mult cu cît, adesea, lucrările cîmpului au aparținut femeilor. Din același motiv, anumite rituri, precum cele ale Thesmoforiilor[40] (o sărbătoare a semănatului) sau, la Atena, evocarea pentru primenire a lui Dionisos de la Limnae la sărbătoarea Anthesteriilor[χ41], sînt rezervate femeilor.

Nu este mai puțin adevărat că, privind religiile în ansamblu, incapacitatea femeilor în ceea ce privește funcțiunile sacre este mai curînd regula decît excepția, și că, totodată, în multe locuri, această inaptitudine merge pînă la a exclude femeia din religie. Uneori excluderea este absolută; se spune că la populația ainu[δ] din Japonia, femeilor le este interzis să se roage[42], iar la populația santal[ε] din Bengal, bărbații au grijă ca femeile să nu afle numele zeilor casnici[43]. Originile acestei descalificări sînt foarte vechi, anterioare apariției civilizației, iar cauzele lor trebuie căutate, desigur, la nivelul societăților inferioare.

Deoarece sacerdoțiul a perpetuat puterile vechilor șefi ale grupurilor primitive, se înțelege că el a fost rezervat bărbaților, femeile nedețiînd rolul de șefi

---

[α] În latină, *Flaminica Dialis*, soția marelui preot al lui Jupiter, *Flamen Dialis*. Între îndatoririle ei se număra și aceea a sacrificării cîte unui berbec în timpul nundinelor.

[38] Macrobius, *Saturnalia*, I, 16, 30. „Siquidem flaminica omnibus nundinis in regia Jovi arietem soleat immolare".

[β] Zeiță a agriculturii și a fertilității, centrală în Misterele Eleusine. În cadrul acestora, mitul răpirii fiicei lui Demeter, Persefona, era prezentat în trei etape, dintre care cea mai importantă era ultima – gr. ἄνοδος, renașterea Persefonei –, reprezentînd perpetua înnoire a naturii și a vieții.

[39] Cf. Demostene, *De Corona*, 116, *apud* Farnell, *Cults of the Greek States*, III, 316, n. 18.

[40] Rituri celebrate de către femei singure şi de femei căsătorite. Cf. Farnell, III, 84 şi 326, n. 75.

[χ] Una din cele patru sărbtori ateniene în cinstea lui Dionisos, celebrată anual între 11 și 13 Anthesterion (februarie-martie). Cele trei zile de bucurie se numeau Pithoigia, Choës, și Chytroi.

[41] Cf. Farnell, V, 217 şi 284, n. 342, 319, n. 124q.

[δ] Sau *ezo*; populație indigină de vînători-culegători din Hokkaido, Karafuto, Peninsula Kamchatka și Insulele Kurin.

[42] Batchelor, *Ainu and their Folk-lore*, 550, *apud* Westermarck, *The origin and development of the moral ideas*, London, 1906, I, 667.

[ε] Grup etnic *adivasi* din Nepal, ce formează una dintre cele mai largi comunități și în India.

[43] Risley, *Tribes and Castes of Bengal*, II, 232, *apud* Westermarck, *loc.cit*.

de clan. Dar deoarece sacerdoțiul provine din magia profesionistă, femeile puteau avea pretenții la el și, probabil că parțial din acest motiv, l-au și obținut; și aceasta întrucît femeile pot fi magiciene sau vrăjitoare, posedate de un spirit tot la fel de bine precum bărbații. În fapt, în diferite culte, ele sînt mediumuri ale spiritelor sau ale zeilor. Medium însă nu înseamnă preoteasă, nici măcar magiciană sau vrăjitoare. Pythia[α] de la Delfi nu era preoteasa lui Apolo delianul. În religia populației baganda[β], serviciul de preot și rolul de medium sînt, de asemenea, net distincte[44]. Întrucît rolul mediumului este pasiv, nu se cere vreo virtute specială pentru a-l îndeplini. Nu la fel stau lucrurile în cazul sacerdoțiului. Exercițiul magiei presupune existența unei virtuți dobîndite, și totuși, chiar și în acest domeniu de activitate, atît timp cît este vorba despre sacerdoțiu magic și nu despre magie neagră, de regulă femeile nu au putut rivaliza cu bărbații. Deși ține de condițiile de evoluție ale societăților umane, această inferioritate nu a fost explicată. Pentru a o înțelege, este necesar cel puțin să privim îndeaproape la aceste condiții, spre a putea discerne asupra cauzei pentru care, încă de la început, femeia a avut un rol foarte redus sau nul în organizarea religioasă a societăților. Este vorba despre a ști motivul pentru care ea a fost exclusă, în general, de la participarea activă la funcțiunile sacre și adesea chiar de la participarea pasivă, de la simpla asistență la ceremonii.

O explicație sigură a unui astfel de fapt nu este posibilă, după cum nu există o explicație sigură a legii exogamiei sau a originii totemismului. De altfel, cauzele pot fi complexe, dacă nu la nivelul principiilor lor, cel puțin în ceea ce privește aplicare acestora. S-ar putea invoca scuza evitării riscului unei conjecturi asupra unui astfel de subiect, atunci cînd observăm că tradiția unui trib precum arunta din Australia se află în contradicție cu practica sa: conform mitului, în vremuri primitive femeile celebrau riturile totemice[45] la fel ca și primii strămoși bărbați; astăzi, dimpotrivă, femeile nu sînt admise nici măcar să vadă aceste ceremonii și riturile de inițiere[χ] principale. Mai mult, această inițiere, așa cum este astăzi constituită, se adresează doar bărbaților, fiind în mod cert în relație cu privilegiul acestora în ceea ce privește riturile sacre. Ea confirmă acest privilegiu, dacă nu cumva chiar îl creează. Însă din contradicția care există între mit, ca reflex al unei stări de lucruri mai vechi, și actuala cutumă și, de asemenea, din anumite particularități ale riturilor de inițiere s-ar putea deduce cu temei că incapacitatea rituală a femeilor nu este un fapt neapărat primordial – cel puțin la populația arunta – și că ea rezultă din schimbările apărute de-a lungul timpului în organizarea socială a tribului. Unui soi de egalitate primitivă între sexe i-a urmat o modalitate de aservire a femeii față de bărbatul care și-a asumat singur conducerea treburilor privitoare la colectivitate. Ceea ce s-a întîmplat la populația arunta s-a putut întîmpla și în alte părți, prevalența bărbatului datorîndu-se evoluției vieții sociale, transformării condițiilor generale de existență. Inferioritatea femeii din punct de vedere religios ar fi consecința

---

[α] Între secolele VIII și IV, Pythia a fost cel mai căutat și crezut oracol din lumea greacă. În virtutea autorității date de spiritul zeului care inspira oracolul, se spune că, de-a lungul secolelor, Pythia a fost cea mai puternică figură feminină elenă, la care s-au referit scriitori antici precum Eschil, Aristotel, Diodor, Diogene, Euripide, Herodot, Sofocle și Strabo.

[β] Sau *ganda*; este un grup etnic *bantu* localizat în Uganda, compus neoficial din 52 de triburi.

[44] A se vedea, de exemplu, la Roscoe, 290 ș.urm., în ce fel era reglementat serviciul zeului Mukasa; altminteri, la populaţia baganda femeile deţineau anumite sacerdoţii.

[45] Cf. Strehlow, I, 6, 97; II, 44; Spencer & Gillen, *Native Tribes*, 432.

[χ] Moment ce marchează intrarea unui individ într-o nouă etapă a vieții (de obicei, maturitatea) ori acceptarea lui într-un grup, sau asumarea unui nou rol în comunitate.

inferiorității sale din punct de vedere social; sau, mai curînd, ar fi un aspect sau o formă a acelei inferiorități.

Plecînd de la ideea de putere magică s-a presupus că, sub acest aspect, femeile au fost socotite a fi mai puțin înzestrate decît bărbații, deoarece, spre deosebire de bărbați, femeile nu luau parte la vînătoare, la pescuit, la război. Ocupațiile acestora nu le permiteau să dobîndească aptitudini proprii activităților virile și de aceea nu le aflăm asociate riturilor tribului[46] sau – cum se întîmplă în destule locuri – nu în același fel și nici în aceeași măsură precum bărbații. Într-adevăr, trebuie să ne întoarcem pînă în această perioadă relativ primitivă a evoluției umane, cînd viața grupurilor comportă anumite activități privitoare la subzistența sau la apărarea acestor grupuri și care, datorită naturii lor, sînt aproape monopolizate de către bărbați. Fiind dotați cu forța necesară pentru a le îndeplini, aceștia erau socotiți a fi singurii care dețineau virtutea magică indispensabilă pentru a executa în mod eficace riturile care se presupunea că gestionau succesul. Băieții impuberi și neinițiați sînt loviți de aceeași incapacitate religioasă precum femeile, din aceeași cauză. Pe de altă parte, rolul femeilor în cadrul anumitor culte agrare putea ține în mod strict de munca pămîntului, cu care se ocupau. După cum mai înainte fuseseră răspunzătoare de strîngerea roadelor spontane ale pămîntului, sînt răspunzătoare acum de creșterea grînelor, iar riturile grînelor se află în mîinile lor, după cum cele ale vînătorii și ale războiului se află în mîinile bărbaților.

Acesta trebuie să fie adevăratul motiv al inferiorității cultuale a femeilor, iar nu vreun soi de impuritate congenitală, lucru de care nu ne putem îndoi dacă avem în vedere că impuritatea apare mai ales ca derivînd din incapacitate. Ideile de puritate și de impuritate nu au caracter net la nivelurile inferioare ale evoluției, spre deosebire de cele despre forța magică sau despre absența unei astfel de forțe. Așa se petrec lucrurile la populația arunta. Unele persoane sînt calificate pentru a săvîrși riturile, iar altele nu, însă acestea din urmă sînt incapabile, nu impure. Excluderea severă a femeilor ține mai degrabă de faptul că prezența lor ar compromite reușita riturilor, nu de faptul că ele ar pîngări ceremoniile socotite a fi eficace, pline de virtute, nu tocmai sfinte în sensul pe care îl atribuim noi acestui termen. Doar atunci cînd riturile eficace devin ceremonii sfinte, cînd magia devine tot mai religioasă, incapacitatea se transformă în impuritate, într-un soi de indignitate, deoarece atunci este ea înțeleasă astfel. Abia după ce descalificarea femeii a avut loc și a fost interpretată ca impuritate, această impuritate însăși, înțeleasă ca o capacitate dăunătoare, a putut duce la presupunerea că femeia era înzestrată cu puteri periculoase. De aceea se întîmplă ca, adesea, ea să fie considerată a poseda o putere magică redutabilă într-un mod aparte; vrăjitoarele ocupă un loc mai mare în istoria superstițiilor decît preotesele în aceea a religiilor. Din acest motiv, populațiile ainu și santal, despre care am vorbit, menționează singura lor interdicție referitoare la femei povestind că strămoșii s-au temut să le vadă folosind rugăciunea și zeii spre pieirea soților lor[47].

La început, puritatea cerută de la agentul sacrificiului spre oficierea riturilor sacre nu este o calitate morală, ci doar integritatea virtuții sale mistice, a puterii sale magice, care se află, în cel mai firesc mod cu putință, în relație cu integritatea și vigoarea corpului său. În general, estropiații, mutilații, diformii sînt excluși de la orice tip de sacerdoțiu, iar interdicțiile care se aplică temporar sau perpetuu preotului au în vedere prezervarea virtuții sale magice prin intermediul forței sale fizice. Însă primitivul confundă cu ușurință o surescitare pasageră cu o creștere a vigorii.

[46] Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, 1918, 21.
[47] Batchelor şi Risley, *apud* Westermarck, *loc. cit.*

Interdicțiile sexuale – atît de frecvente în toate cultele primitive și pe care, uneori, le vedem intensificate sub forma unor obligații de continență perpetuă – trebuie să-și aibă originea în preocuparea de a păstra la sacerdoții acțiunii sacre integritatea forței magice prin care se asigură succesul acțiunilor lor; dacă continența este adesea prescrisă, de regulă eunucii sînt îndepărtați. Cazul preoților Cybelei[α] ar putea fi citat printre excepții; însă o astfel de excepție nu este deplină, deoarece nu un castrat ajunge preot, ci preotul devine astfel printr-o castrare ce reprezintă ofranda a chiar virilității sale, adică un soi de acțiune sacră prin mijlocirea căreia el se asociază lucrării cultului al cărui slujitor este[48].

Ideea sălbaticului incult asupra interdicției sexuale pare a fi lipsită de rafinament: prin actul sexual, bărbatul pierde ceva din sine, din forța sa, din libertatea spiritului; în schimb, abstinența îl ferește de orice slăbire. Această idee, pe care o presupunem a fi primitivă, s-a păstrat în tradiția brahmanică. Brahmanul novice este supus abstinenței; dacă își pierde castitatea, un măgar – animal lubric – este sacrificat pentru a repara greșeala, restituind în mod mistic novicelui ceea ce a pierdut din virilitatea sa. La masa de sacrificiu, novicelui îi revine partea tăiată din organul sexual al victimei. Aceasta trebuie să se întîmple atît pentru ca virtutea specifică a măgarului – a cărui piele penitentul trebuie să o îmbrace – să fie încorporată, cît și pentru ca aducerea în public a practicilor să se transforme în umilință[49]. Și în ritul brahmanic pentru sacrificiul solemn al calului victima desemnată trebuie să rămînă abstinentă timp de un an. Uniunea sexuală este atît de puțin considerată impură, încît imediat după moartea calului are loc un simulacru de uniune sexuală între victimă și regină[50]; așadar, virtutea calului consacrat nu a fost prezervată prin abstinență decît în vederea efectului ei mistic în această uniune cu care culminează sacrificiul.

Desigur, interdicțiile sexuale urcă pînă în cele mai vechi timpuri ale umanității și nu presupun o cunoaștere bine diferențiată, poate nici una oarecare, a relației dintre actul sexual și reproducere. Oricum, nu această relație este cea care determină interdicția, ci simpla considerare a actului sexual ca prilejuind o diminuare a vigorii. Ritul brahmanic ni-l arată pe sacrificatorul de soma[β] nu doar obligat la abstinență[51], ci și abținîndu-se de la a scuipa (acest lucru fiind subiect al

---

[α] Zeiță a fertilității, stăpînă a animalelor și protectoare a orașelor, în Frigia și în Grecia; cunoscută la Roma ca *Magna Mater* și celebrată în lunile martie și aprilie, la *Megalesia* și *Hilaria*.

[48] Vezi studiul nostru *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1914, 95, 100. După Graillot, 95, 293, castrarea galilor ar fi „un sacrificiu de ispăşire", substituit sacrificiului uman, precum circumcizia, ipoteză care pare complet inadmisibilă pentru circumcizie şi neverosimilă pentru castrare, dată fiind economia riturilor şi a miturilor privitoare la misteriile lui Attis (cf. *infra*., X, 111).

[49] Oldenberg, 282.

[50] Oldenberg, 367.

[β] Sau *haoma*, băutură ritualică în credințele vedice, de origine botanică încă neelucidată. Consumul de soma procură iluminare, cunoaștere deplină și imortalitate. Trebuie reținut că *soma* desemnează atît băutura și planta din care se prepară, cît și zeitatea pentru care se oficiază ritul.

[51] În caz de poluţie nocturnă, el trebuie să recite o rugăciune pentru ca „acea cantitate de sevă care i-a scăpat fără ştirea sa să îl poată fortifica din nou", Oldenberg, 367, n. 3. Dacă, cumva, calul de sacrificiu, în ciuda supravegherii la care este supus, s-a acuplat din întîmplare, se va face o ofrandă expiatorie spre a i se reda ceea ce a pierdut (*ibid*.).

unor restricții speciale) și de la a-și satisface nevoile personale[52] – toate acestea, pentru a nu pierde nimic din consacrarea sa, adică din virtutea mistică acumulată în el ca urmare a regimului la care s-a supus; consacrarea s-ar putea pierde împreună cu tot ce iese din el.

Se va remarcă faptul că interdicția sexuală la ne-civilizați sau la semi-civilizați nu se leagă de funcțiunile religioase. Ea se întîlnește adesea în cazul războiului și al vînătorii, care sînt operații analoage, însoțite de aceleași reguli. Motivul interdicției este același ca și pentru actele pur religioase, sau pe care le considerăm a fi astfel. Măsura în care animalele sînt considerate mistice face ca vînătoarea și pescuitul să nu fie niște acte profane – în sensul pe care îl acordăm acestui termen – și ca rigorile vînătorilor și pescarilor, care nu sînt impuse de tehnica meseriilor lor, să capete un caracter magico-religios. Șirul exemplelor ar putea fi lung. Unul dintre cele mai curioase este cel furnizat de pescuitul balenelor pe coasta Madagascarului[53]. Apar aici postul și abstinența sexuală la pescar și la soția sa, impuse penru mai multe zile înainte de expediție; aceeași abstinență se impune celor doi pe durata întregii perioade a pescuitului; la întoarcere, dată fiind starea sa de consacrare, harponistul nu trebuie să atingă pămîntul deloc, un alt individ cărîndu-l pînă acasă; aici copulează cu soția sa, după care poate veni să se alăture la împărțeala balenei capturate. Se observă felul în care „virtutea" pescarului a fost păstrată prin abstinență și cum, prin apropierea de soția sa, el își pierde consacrarea, adică această „virtute" augmentată prin isprăvile sale.

Sub aspectul originii, ideea unei impurități ce decurge din actul sexual nu se poate corela cu o interdicție. Un astfel de gînd este de neconceput la omul primitiv. Mai curînd, interdicția este aceea care, ulterior, a sugerat impuritatea. Interdicția era ancorată în tradiția popoarelor, fără legătură cu condițiile reproducerii umane, care erau slab cunoscute sau chiar neștiute. Păstrată în religii ca precept de puritate rituală, ea a făcut ca actul sexual să fie privit ca impur, din acel moment fiind cunoscut ca principiu al reproducerii. Tot interdicția a indus ideea prin care generarea a fost socotită activitate impură, iar abstinența perpetuă, dimpotrivă, stare de sănătate, de perfecțiune religioasă și morală; este o dezvoltare, logică în felul ei, a unui principiu imaginar. Partea de iluzie mistică însă, mai grosieră în principiu, este departe de a se fi diminuat spiritualizîndu-se prin evoluție. Nu există chestiune mai importantă pentru oameni, în care aceștia – din toate timpurile și pînă astăzi – să se fi resemnat mai lesne, gîndind conform prejudecății tradiționale ivite din ignoranța și superstițiile primordiale, fără a le păsa de experiență, de rațiune și chiar de propriul lor comportament!

Alte interdicții nu au avut aceeași soartă. La multe popoare, privarea de somn a fost considerată un mijloc de a stimula sau de a conserva virtutea magică. Astfel, aztecii obligau victimele numeroaselor lor sacrificii umane să rămînă treze de-a lungul nopții care preceda jertfa[54]. Chiar așa, ne putem întreba dacă surescitarea provocată de veghe era interpretată ca mijloc de sporire a virtuții magice[55] sau dacă nu cumva somnul, pur și simplu – care era conceput ca o slăbiciune –, era cel socotit a o diminua. Marele preot al evreilor trebuia să se abțină de la a dormi în timpul nopții care preceda marea ispășire, iar tradiția a reținut cîteva mijloace la care se

[52] Caland și Henry, *L'Agnistoma*, Paris, 1906, I, 21-22. Dacă nu s-a putut opri de la a scuipa sau a vomita, cel consacrat va ruga Agni, Soma și Pămîntul să repună în el „seva" pe care a pierdut-o. În timp ce urinează, el va spune: „Abandonez apele, nu posteritatea".

[53] Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904, 252 ș.urm.

[54] Sahagun, 86, 87 și *passim*, în descrierea sărbătorilor.

[55] Preuss, 32.

recurgea pentru a împiedica preotul să cadă pradă somnului[56], veghea fiind prin ea însăși privită ca o pregătire pentru funcțiunile sfinte.

Postul este o practică de același fel, în acest caz fiind posibil și ca agitația provocată de abstinență să fi fost considerată propice creșterii forței magice[57] sau să fi existat temerea că s-ar fi compromis această forță prin ingestia de alimente care conțineau o altă însușire. Alte motive au putut sugera practica postului cu ocazia funeraliilor. Oricum, postul ca abstinență a fost curînd înțeles ca mijloc de purificare rituală, cît se poate de indicat înaintea participării la cele sfinte. Chiar în creștinism, unde cina începuse a se ține în chipul unei mese obișnuite[58], postul nu a întîrziat să fie acceptat ca o pregătire potrivită comuniunii euharistice. În ceea ce privește originile, rațiunea tuturor acestor interdicții trebuie căutată în preocuparea de a păstra sau de a augmenta virtutea magică a participantului la acțiunea sacră. Era necesar ca acesta să poată spune, precum preoții egipteni: „Nu mi-a scăzut puterea protectoare, nimic impur nu mă însoțește”[59].

Incapacitatea religioasă și impuritatea pot rezulta din presupusa incompatibilitate dintre felurite influențe. Contactul cu cadavrele, participarea la funerali constituie cazuri frecvente de interdicție religioasă, de care se poate scăpa prin anumite rituri. În acest caz, individul se află sub influența unui mort sau a morții și atrage asupra sa acea influență, care este periculoasă. De aici apare necesitatea riturilor de purificare sau de eliminare, prin care cel viu se sustrage influențelor respective. Acestea ar paraliza capacitatea omului referitoare la funcțiunile sacre sau l-ar face impur în ceea ce privește participarea la cultul zeilor. Influența mortului sau a morții este una echivocă, dăunătoare și este firesc să se încerce evitarea ei pe cît se poate. Față de influența spiritelor binefăcătoare și a zeilor, ea poate părea de ordin inferior și adesea este privită ca o contagiune cu impuritatea. Tot astfel stau lucrurile și în ceea ce privește practicile unui cult în raport cu alt cult, ale unui cult străin sau caduc în raport cu religia oficială. În Japonia, cel care a participat la ceremonii budiste este impur temporar în raport cu religia națională[α60]. Ca regulă generală, dacă un străin este descalificat pentru un alt cult decît cel al neamului său, este pentru că el trăiește într-o sferă specială de influențe sacre, a căror punere în contact cu ceilalți nu poate fi lipsită de riscuri. Acest sentiment explică, cel puțin parțial, interzicerea cultelor străine în Antichitatea israelită, atunci cînd ideea pe care și-o făceau despre Dumnezeu încă nu îl ridica pe acesta, în mod esențial, deasupra tuturor divinităților vecine[β]. Însuși sfîntul Paul nu este departe de acest punct de vedere atunci cînd, pentru a-i îndepărta pe credincioși de participarea la mesele de sacrificiu pagîne, face observația că nu pot fi în același timp și comesenii demonilor, și ai lui Cristos[61]. Pentru el, aceasta nu este doar o

---

[56] *Mischna Joma*, ed. Meinhold, Giessen, 1913, 35.

[57] Preuss, *loc. cit*.

[58] Cf. *1Cor*., XI, 20-22.

[59] Moret, 96.

[α] Este vorba de *Shinto* sau *kami-no-michi*, documentată începînd cu secolul VIII.

[60] Aston, *Shinto*, London, 1905, 255.

[β] *Deut.*, VII, 25; XXXI, 16; *Jud.*, II, 17. Mai tîrziu, cînd Iahve, unicul zeu al lui Israel, ajunge să fie considerat superior tuturor celorlalte zeități ale popoarelor și chiar singurul la nivel universal (*Is.*, XLIV, 8), apropierea de celelalte zeități și practicarea unui cult al lor degradează individul; deși idolul străin nu există și nu este nimic, îl vatămă pe cel care apelează la el (*Is.*, XLIV, 18).

[61] *1Cor.*, X, 21; *supra cit*., n. 23.

chestiune de analogie sau de logică, sau care ține de îndatoririle religioase; Paul simte un soi de contradicție naturală, de opoziție fizico-morală între comuniunea cu zeii păgîni în cadrul sacrificiilor către aceștia, și comuniunea cu Cristos în cadrul cinei.

În aceste condiții, se înțelege că cu cît este mai important rolul unui individ în cadrul acțiunii sacre, cu aît sînt mai mari precauțiile de care trebuie să se înconjoare pentru a-și conserva continuu, mai ales în vremea ceremoniilor sacre, maximumul virtuții sale. De aici regulile uneori apăsătoare și foarte incomode impuse cam peste tot regalităților primitive sau anumitor preoți (care au substituit sau nu regii) în funcțiunile lor sacre. Calitatea de rege al Ugandei – pe care nimeni nu trebuia să îl vadă mîncînd –, aceea de mikado, cea de Fiu al Cerului, de faraon al Egiptului, regimul foarte particular la care era supus la Roma flaminul lui Jupiter sau cel care îl urma pe marele preot al lui Iahve, la Ierusalim, nu fuseseră instituite pentru a spori onoarea și demnitatea persoanei regale sau sacerdotale, ci pentru a-i prezerva sanctitatea, pentru a preveni dispariția sau diminuarea virtuții sale mistice. Acești indivizi erau nevoiți să urmeze aceste reguli nu în propriul lor interes, ci în acela comun. Se știe că regele din Nemi nu a fost singurul căruia funcțiunea sa îi predestina o moarte violentă, pentru a garanta printr-o reînnoire periodică integritatea vigorii mistice în titularul regalității sacerdotale. Pînă în zilele noastre, regii zulu[α] trebuie să moară de cum le apar primele fire de păr alb[62]. Odinioară, regii din Sofala[β], care aduceau ploaia și vremea bună și care primeau onoruri aproape divine, trebuia să se sinucidă imediat ce pierdeau un dinte din față sau dădeau vreun semn de decrepitudine[63]. La populația dinka[χ] de pe Nilul Alb, cel care aduce ploaia nu are dreptul de a îmbătrîni sau de a fi grav bolnav; imediat ce se simte serios afectat, el este îngropat de viu[64]. Aceasta, deoarece preotul bolnav și regele bătrîn nu mai sînt capabili să vegheze la economia lumii și la binele tribului. Se consideră că împreună cu vigoarea fizică le dispare și virtutea mistică. Populația dinka socotește că, dacă marele lor aducător de ploaie ar ajunge să moară de bătrînețe sau de boală, întregul trib s-ar îmbolnăvi, iar pămîntul și turmele ar deveni sterile.

În cultul creștin, această virtute a sacerdoțiului se numește spirit sfînt. Este aceeași virtute antică prin care agenții riturilor sacre devin capabili să-și facă slujba. Aceasta este concepută ca o putere inalienabilă în principiu, chiar dacă reglată în exercițiul ei prin disciplina ierarhică a Bisericii. Este o putere sacramentală personificată în cel de-al treilea membru al Trinității divine, dar putere, virtute, expresie a ideii care apare încă de la începutul evoluției religiei, ideea unei forțe aparte, cu care anumite persoane sînt investite în vederea îndeplinirii anumitor acte care, și ele, au caracter sacru. Precum virtutea sacrificiului și a sacramentelor creștine, virtutea sacerdoțiului este legată de Dumnezeu ca sursă și autor al ei și de Cristos ca cel care a instituit-o istoric. Noțiunea de putere rămîne însă esențialmente aceeași cu cea din cultele primitive și din religiile Antichității.

[α] Grup etnic *bantu* din sudul Africii, provincia KwaZulu-Natal.

[62] Frazer, *The Dying God*, London, 1911, 37.

[β] Port în Regatul Mutapa ce se întindea între Zambezi, Lipopo și Oceanul Indian, în sudul Africii, într-o zonă bogată în aur.

[63] Frazer, *loc. cit*.

[χ] Populație compusă din mai multe grupuri etnice așezate pe ambele maluri ale Nilului, organizată în clanuri independente, dar care susțin anumite legături.

[64] Seligmann, *Dinka*, în Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV, 711.

III

Pot fi socotite elemente ale acțiunii sacre: materia asupra căreia se exercită acea acțiune, gestul sau ritul care se împlinește în acea materie și formula care, adeseori, însoțește actul. Din virtutea acestor trei elemente puse în mișcare de către agent decurge forța acțiunii rituale.

Se presupune că în materia sacrificiului există o virtute, deoarece această materie nu poate fi niciodată una oarecare, iar alegerea ei este determinată de obiectul acțiunii sacre. Din această virtute apare gestul ritual pe care formula liturgică îl conduce, făcînd din el instrumentul unor finalități speciale. În riturile primelor roade, care au drept scop gestionarea și asigurarea reproducerii celor naturale, materia acțiunii sacre se autodesemnează: ea conține virtutea propriei specii; partea destinată acțiunii sacre conține întreaga virtute a speciei; și tocmai această virtute, spiritul speciei vegetale sau animale, este diminuată, spre a se putea folosi fără urmări neplăcute restul recoltei și al turmelor, cu aceeași ocazie redîndu-i-se acestui spirit libertatea reînnoirii, spre reproducerea speciei în cauză. Atunci cînd se consideră că spiritul vegetației sau cel al unui anotimp sînt întrupate într-o victimă animală sau umană, în vederea sacrificiilor agrare sau a riturilor propriu-zis sezoniere, ceea ce îl face pe unul depozitarul celuilalt, identificînd victima cu obiectul natural pe care aceasta îl reprezintă, este participarea mistică presupusă sau stabilită între victimă și spirit.

Din acest motiv, alegerea victimei nu este arbitrară, nu doar în ceea ce privește specia, ci și în ceea ce privește individul și calitățile sale. Așa cum agentul sacrificiului trebuie să fie perfect în umanitate, pentru a fi perfect sub aspectul virtuții mistice, tot astfel victima trebuie să fie perfectă în cadrul speciei sale, pentru a deține întreaga virtute a acesteia. Condițiile de sex, vîrstă, vigoare, culoare, dacă este cazul, vor fi determinate, iar unele dintre acestea vor putea varia conform scopurilor sacrificiului. Nu din motive de logică, de estetică sau de convenință sacrificau vechii greci victime de culoare deschisă zeilor celești și victime de culoare închisă zeilor infernali, iar romanii jertfeau lui Jupiter tauri albi. Există o virtute pînă și în culoare și firește că ființele luminii s-ar fi posomorît dacă li s-ar fi sacrificat victime negre. Victima poartă în sine atît de organic virtutea sacrificiului, încît, adeseori, din felul în care se comportă venind spre locul sacrificiului, se poate deduce succesul acțiunii sacre. Probabil că tot datorită unei virtuți înnăscute a victimei se caută în măruntaiele ei secretele viitorului. Uneori se cere ca victima sacrificiului să fie virgină, și nu doar atunci cînd este vorba despre victime umane.

Condițiile care, mai întîi, au fost determinate conform exigențelor acțiunii și obiectului de sacrificiu se presupune, apoi, a fi fost stabilite prin voința zeilor, ele fiind respectate prin urmarea întocmai a acelei voințe. Perfecțiunea victimei, cerută pentru succesul acțiunii rituale, devine o condiție de îndeplinire a cererii, deoarece o victimă imperfectă nu ar putea plăcea zeilor, nefiind demnă de aceștia. Se presupune însă că zeii acordă cu atît mai multă importanță calităților victimei cu cît acestea au fost deja proclamate ca indispensabile pentru succesul operațiunii sacre. „Ba zeii-ți strică traiul, te miri cu ce le-ai greșit; / Ba oamenii cu-atîtea păreri, de cari e greu / Să ții – de toate – seamă, te tulbură mereu", spunea Euripide[65].

În sacrificiile de purificare care au un caracter eliminatoriu, alegerea victimei nu este supusă la condiții atît de stricte, deoarece nu este vorba despre a folosi virtutea care se află în victimă, ci de a atrage asupra victimei o influență pernicioasă, care va fi distrusă împreună cu victima însăși. Așadar, operațiunea este

[65] *Ifigenia în Aulida*, v. 23-25; (trad., P. Dulfu).

orientată într-un alt sens decît în cazul sacrificiului cu eficacitate pozitivă, cel care realizează pe deplin ideea de acțiune sacră. Aici, perfecțiunea victimei nu contează în mod esențial pentru eficacitatea ritului; contează doar ca victima să fie în măsură să atragă asupra sa influența sau spiritul care trebuie înlăturat și, cu acest prilej, nu vor exista scrupule în a înșela spiritul, chiar de a-l anihila, în măsura posibilului[66].

Anumite elemente ale naturii sînt dotate cu o virtute pronunțată, folosită în diferite feluri, în cadrul riturilor religioase și mai ales în sacrificii; de pildă apa, sîngele, focul.

Apa este marele mijloc de purificare rituală, deoarece apa spală și curăță. Apei i se atribuie capacitatea de a lua cu sine contagiuni nevăzute, murdării pe care simțurile nu le pot percepe, după cum tot ea înlătură murdăriile materiale și vizibile. Tot ea conține însă o virtute însuflețitoare, un principiu al regenerării: ea împrospătează pe omul epuizat, ea face planta să crească. Așadar, ea va fi folosită nu doar în riturile de purificare, ci poate servi la libații[α] de la care nu se așteaptă un efect pozitiv. „Ochiul lui Horus", principiul vieții și al învierii din sacrificiile egiptene, se află, de asemenea, în apele sacre care servesc la stropirea statuilor divine sau în cadrul ritului funerar[67]. În ritul brahmanic al Somei, într-un moment solemn al liturghiei, soția celui care sacrifică varsă apă asupra acesteia, ca rit al fecundării[68]. Lucrul care arată cu cea mai mare limpezime virtutea mistică a apei se află în lectura din ritul catolic al binecuvîntării apelor baptismale, în sîmbăta sfîntă. Ce-i drept, este vorba despre o virtute spirituală și adăugată virtuții naturale a apei, dar, prin voința lui Dumnezeu și prin efectul ritului, ea pare atît de strîns legată de elementul material pe cît ar fi o virtute pur magică. Acest rit nu omite să invoce mai întîi spiritul lui Dumnezeu care încă de la început se purta deasupra apelor „pentru ca apa naturală să cuprindă virtutea sanctificării", astfel devenind „o sursă vie, o apă regeneratoare", în care „s-a coborît virtutea Duhului Sfînt"[69].

Aproape peste tot, o importanță specială a fost atribuită sîngelui. Este drept că, în India vedică, sîngele merge la spiritele rele, împreună cu deșeurile și excrementele victimei[70]. Ne putem îndoi de faptul că aceasta ar fi o trăsătură

---

[66] Această economie esenţială a exorcismului se păstrează la miracolul evanghelic al porcilor de la Gerasa (*Mc.*, V, 1-20; *Mt.*, VIII, 28-34; *Lc.*, VIII, 26-39).

[α] Vărsare ritualică a unui lichid (sînge, lapte, ulei, vin, făină amestecată cu apă) sau a unei măsuri de grîne (orez, de exemplu), pentru o zeitate ori în memoria unui defunct.

[67] Moret, 172. „Cuvinte de rostit în vreme ce are lor întoarcerea în spatele statuii de patru ori: «Purifică, Amon-Ra, stăpîne al Karnak-ului. Îţi arunc apa care este în vase, ochiul lui Horus; ochiul tău îţi este oferit, capul tău îţi este oferit, oasele tale îţi sînt oferite şi capul tău stă pe oasele tale înaintea lui Seb. Thot l-a purificat de ceea ce nu-ţi aparţine»". Se observă aici că ideile de purificare şi de însufleţire sînt strîns legate.

[68] Caland şi Henry, II, 371.

[69] „Deus cujus spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut jam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet... Sit fons vivus, aqua regenerans... Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus sancti, et totam hujus aquae substantiam regenerandi foecundet effectu...".

[70] Oldenberg, 309. A se nota că aceasta este o ofrandă veritabilă. În cadrul ritualului de sacrificiu animal, *adhvaryu* (preotul auxiliar, care îndeplineşte actele ritualice, funcţiunea principală fiind cea de *hotar*, sau preot recitator), sapă o groapă în care aruncă, fără a spune un cuvînt, pîntecele şi excrementele animalului (din punct de vedere magic, toate acestea îşi pot avea virtutea lor), apoi varsă sîngele deasupra, spunînd: „Tu eşti partea demonilor", iar cel care sacrifică spune: „Aceasta este pentru rakşas, nu pentru mine", după cum spune după

primitivă. Mai degrabă pare a purta în sine atestarea posteriorității sale, căci sîngele este dat acelor spirite pentru că, din vremuri imemoriale, înainte de apariția civilizației, totul era dat spiritelor; abia cînd s-a organizat cultul zeilor superiori, sîngele a rămas pentru spiritele rele; nu poate fi neintenționat, lipsit de intervenția cugetată a unui sacerdoțiu, fără vreun motiv de teologie specială, faptul că a fost confundat cu elementele mai puțin nobile ale victimei, pentru a servi drept hrană spiritelor inferioare, mai mult sau mai puțin de temut decît de disprețuit. De altfel, utilizarea *vapei*, parte a epiplonului rezervată zeilor[71], înlocuiește sîngele, această parte fiind vitală în opinia multor popoare.

Ca element al vieții, sîngele dobîndește un loc foarte important în sacrificii. Locul pe care îl are în riturile de purificare și de expiere ține, în bună parte, de calitatea sa de lichid[72], însă ceea ce iese de obicei în evidență este virtutea sa vitalizatoare. Dacă spiritelor morților și spiritelor în general, dacă zeilor înșiși le este sete de sînge, faptul se petrece deoarece „viața se află în sînge”[73], sîngele întreținînd viața spiritelor și pe cea a zeilor. La populația arunta din Australia, bolnavului i se dă să bea sînge uman, în condiții care deja pot fi calificate ca ritualice[74], și este lesne de înțeles de ce în alte părți s-a crezut că atît morții, cît și zeii trebuie să se adape cu sînge. În cadrul ritului israelit, sîngele a devenit atît de mult partea lui Dumnezeu, încît oamenilor le era interzis a se hrăni cu acesta. „Să nu mîncați carnea cu viață într-însa”[75], îi spune Dumnezeu lui Noe, iar în *Levitic*[76] îi spune lui Moise: „Viața trupului este în sînge și vi l-am dat pentru altar, ca să facă ispășire pentru sufletele voastre; pentru că sîngele este cel care face ispășire pentru suflet”, pe care îl conține. Vagă teorie a substituției, care vine *post factum* să justifice o ofrandă al cărei motiv a fost mai întîi altul. La început, precum spiritele, precum alți zei, Iahve era avid de sînge pentru sine: sîngele era adus la altar nu pentru purificarea oamenilor și nici pentru ispășirea greșelilor acestora. Dacă odinioară furia i se domolea prin sîngele victimelor, aceasta nu era o modalitate de compensare – de altfel, la ce ar fi servit jertfa de sînge animal sau de sînge uman, dacă nu ar fi avut parte nici de unul, nici de celălalt? –, ci una prin care îi era satisfăcut apetitul.

Sacralizat prin viața pe care o conține, aproape parte a divinității, la anumite neamuri – mai ales la israeliți și la arabi –, sîngele devine un fel de sacrament universal. Mai întîi, sîngele este o ofrandă și chiar partea esențială a divinității în cadrul sacrificiului. De asemenea, el este un mijloc de purificare, fiind și unul de protecție. Sîngele de pe ușile caselor oferă israeliților garanția împotriva spiritului exterminator din noaptea Paștelor[77]. Acest caz nu este izolat și nimic nu este mai frecvent ca utilizarea sîngelui ca mijloc de protecție a persoanelor și a lucrurilor. Nu mai puțin frecventă este utilizarea sîngelui ca mijloc de consacrare.

Anumite lichide întrebuințate ca băuturi pot avea aceleași virtuți ca apa și sîngele. Spre exemplu, în mai multe culte ale Antichității, vinul a fost un succedaneu al sîngelui; pînă și cina creștină se consideră că ar conține în mod mistic sîngele lui Christ. Soma, în tradiția vedică și brahmanică, haoma, în cultul avestic, sînt băuturi

---

ofranda către zei: „Aceasta este pentru (cutare zeu), nu pentru mine”, Schwab, *Das altindische Thieropfer*, Erlangen, 1886, 132.

[71] A se vedea Schwab, 111, ș.urm.

[72] Cf. folosirea sîngelui la populația arunta, în ritualurile de ploaie. Strehlow, III, 1, 182.

[73] *Lev.*, XVII, 11.

[74] Spencer și Gillen, *Nat. Tribes*, 464.

[75] *Gen.*, IX, 4.

[76] *Lev.*, XVII, 11.

[77] *Ex.*, XII, 7-13.

divine, principii ale vieții și ale imortalității, materie de ofrandă și obiect de cult, deoarece sînt divinizate, aparținînd divinităților. Dar această divinizare nu face decît să accentueze caracterul sacru care aparține materiilor de sacrificiu, în toate cultele. Nu există divinitate, oricît de înaltă și de transcendentă ar fi devenit ea, ale cărei origini să fie, într-un fel sau în altul, atît de umile ca acelea ale zeului Soma.

Focul, de asemenea, a fost zeu, și nu se putea să nu devină astfel. În mod obișnuit el nu constituie materie de ofrandă, însă el este mijloc de jertfă în multe culte, după ce a fost mai întîi mijloc de acțiune sacră, fie pozitivă, fie negativă, adică eliminatorie și purificatoare. Un element atît de viu nu putea fi decît prevăzut cu o virtute magică foarte importantă; datorită acestei virtuți a fost el divinizat în anumite culte, atunci cînd personificarea forțelor naturale a creat zeii. Fie în același timp, fie în alt loc, el a putut fi privit ca un mijloc potrivit pentru a transmite spiritelor, mai ales zeilor cerești, partea lor de sacrificiu. În acest fel, zeii înșiși sînt priviți ca ființe spirituale – ceea ce nu înseamnă că ar fi concepuți ca inteligențe pure –, care se hrănesc din spiritul sau din virtutea lucrurilor care li se oferă. Focul de sacrificiu degajă această virtute a jertfei și o poartă către zei în fumul ofrandelor arse. N-am putea spune cîți zei s-au delectat în fumul sacrificiului, însă nimeni nu uită faptul că însuși Iahve socotea acest miros extrem de plăcut, și, dacă s-a hotarît să nu mai facă un alt potop, aceasta s-a întîmplat după ce a inhalat fumul sacrificiului pe care i l-a oferit Noe după ce a ieșit din arcă[78].

Prin mitul aztecilor privitor la creația soarelui și a lunii[79] s-a putut vedea cum era înțeleasă în Mexic virtutea magică a focului. Cei doi zei care s-au aruncat în focul special pregătit se află în situația tuturor victimelor holocaustului. În acest caz ei nu sînt altceva decît victime și se consideră că focul acționează asupra lor tot astfel cum acționa asupra victimelor umane puse să se supună aceluiași rit. Așadar, o ființă vie, o ființă de carne era aruncată în foc; focul distrugea, descompunea, volatiliza corpul victimei, însă el nu distrugea, ci, mai degrabă, elibera virtutea spirituală; desigur, chiar i-o întărea, transmițîndu-i ceva din propria sa esență și din propria sa virtute. Cel puțin în cazul menționat pare evident că cei doi zei sacrificați, care, înainte de sacrificiu, nu erau ființe ale luminii, nu devin astfel decît grație trecerii lor prin foc, iar dacă ei devin astfel, aceasta nu se petrece întrucît, dintr-un corp opac, focul a eliberat un spirit în mod natural luminos, ci pentru că el a contribuit cel puțin la a face luminoasă esența pe care a eliberat-o din acel corp. La alții, focul mai poate transmite victimelor arse și cîte ceva din virtutea sa.

Cazul menționat se prezintă ca acțiune sacră cu caracter mai degrabă magic, nu ca oblație[α] sacrificială, dar permite să se constate măsura în care această acțiune și această jertfă, care, pentru logica noastră, ar constitui lucruri atît de diferite, pentru o altă mentalitate, mistică, non-științifică – pentru a nu spune sălbatică –, reprezintă lucruri conexe și chiar apropiate, dacă nu cumva identice. În fapt, sacrificiul mitic nu se adresează nimănui, el fiind mijlocul folosit de către zei pentru a crea soarele și luna. Același sacrificiu, real, îndeplinit de către oameni, servește la a întreține focul astrelor, la a reîmprospăta forțele soarelui, la a-l recrea; totodată, el este magic și rămîne o acțiune care își poartă virtutea în sine; dar este deja o oblație sacrificială, întrucît, dacă, pe de o parte, victima încarnează zeul care trebuie regenerat, tot ea fiind și divinitatea sacrificată, pe de altă parte, tot ea este oferită chiar acelei divinități, spre a-i reface vigoarea. Încă un pas și – începînd a mai identifica în mod

[78] *Gen.*, VIII, 21: „Domnul a mirosit mireasma plăcută. A zis Domnul în inima lui: «Nu voi mai blestema niciodată pămîntul din cauza omului»".

[79] A se vedea *supra*, p. 14.

[α] Dar, ofrandă adusă unei divinități.

mistic victima cu zeul, ideea de oblație înglobînd-o pe cea de acțiune magică, fără a o distruge – am fi întîlnit noțiunea comună a sacrificiului de la religiile istorice ale popoarelor mediteraneene.

Pe măsură ce personalitatea zeului se nuanțează, noțiunea de ofrandă se accentuează și acțiunea sacră se ascunde oarecum sub forma unui omagiu adus divinității, condițiile speciale – cerute mai întîi de obiectul propriu al acțiunii – pierd ceva din semnificația lor și din rațiunea lor de a exista, iar riturile tind să se unifice, să se condenseze în ceremonii complexe, aplicabile tuturor scopurilor cărora, inițial, le răspundeau rituri speciale. În felul acesta se atenuează virtutea specială a fiecărui element, pentru a se topi în eficacitatea generală atribuită oblației. În momentul în care profeții lui Israel și-au dat seama că Iahve nu inhalează tămîie, nu mănîncă carne, nu bea sînge, că, așadar, sacrificiile în sine îi erau absolut indiferente, nici mirosul, nici hrana, nici băutura nefiindu-i de vreun folos[80], neavînd încotro, ei au pregătit mai întîi o sistematizare a cutumelor sacrificiale, ceea ce – sub aspect teoretic, cel puțin – a făcut din toate sacrificiile expresia materială a unui omagiu de respect și de recunoștință către divinitate. Pe termen mai lung, cînd templul a fost definitiv distrus, aceasta a dus la abandonul complet al unei economii a riturilor care își pierduseră aproape orice valoare intrinsecă. Acest caz, al unei religii întemeiate de la început pe sacrificiu și din care sacrificiul a dispărut complet, fără ca și acea religie să fi dispărut, ar putea fi unic în istorie. Dar, sub influența evoluției generale prin care treceau ideile religioase, în toate religiile istorice s-a conturat o evoluție ce privea condițiile materiale ale sacrificiului. La Roma, vaca din cadrul sărbătorii Fordicidia era jertfită, la început, pentru a face roadele pămîntului să crească; ritul s-a continuat, dar fără a mai crede în eficacitatea lui directă, iar vaca îi era sacrificată lui Tellus. Faptul că vaca era gestantă nu mai avea, în cadrul acestui sacrificiu de oblație, decît o valoare simbolică, iar Tellus a putut fi la fel de bine onorat sacrificîndu-i-se un berbec sau un taur. Astfel se întîmplă că religiile cu zei personalizați își creează tipuri generale de sacrificii ritualice, care pot fi repetate în orice scop – virtutea mistică a oblației fiind indiferentă și nespecifică –, efectul comun al acestor sacrificii fiind de a fi plăcute zeului, care, apoi, este liber să răspundă intențiilor particulare ale celor care au sacrificat. În felul acesta, regii Egiptului și ai Babilonului s-au complăcut în a îmbogăți serviciul templelor, grecii și-au înmulțit hecatombele, iar israeliții holocausturile. Sacrificiile se pot reduce chiar și la un tip unic, așa cum s-a întîmplat, de pildă, la parți și în cultul creștin.

Vechea religie persană și chiar misteriile lui Mithra cunoșteau o mare varietate de sacrificii. Religia Avestei pune pe primul plan sacrificiul sacerdotal al haomei, însă nu neglijează, nu suprimă sacrificiile de animale. Aceste sacrificii au dispărut treptat în cursul istoriei, astăzi nerămînînd decît sacrificiul haomei, asociat cu cultul focului – regim sacrificial pur sacerdotal, sacrificiu unic, pe care preoții îl celebrează sub cîteva variante formale, fie la sărbătorile sezoniere, fie în toate ocaziile în care devoțiunea particularilor îl solicită[81]. Băutura sacră a haomei, cu cele cîteva pîinițe și o bucățică de grăsime – reminiscență a sacrificiului animal –, care apar în prima parte a serviciului religios, este singura materie a jertfei care subzistă în cadrul religiei persane. În felul acesta se presupune că materia sacrificiului deține o eficacitate generală care permite să fie adaptată oricăror finalități particulare. De altfel, această eficacitate se exercită la fel de bine atît asupra regimului anotimpurilor, cît și în ceea ce privește mîntuirea oamenilor.

[80] A se vedea, spre exemplu, *Is.*, I, 11-14.
[81] Henry, *Parsisme*, 163 ş.urm.

Sub anumite aspecte, euharistia creștină se prezintă în aceleași condiții precum yasna[α]. Separîndu-se de iudaism, creștinismul primitiv nu a abandonat decît în aparență ideea și practica sacrificiului. După cum – încă înainte de ruinarea templului, din anul 70 – iudaismul diasporei ignora practica sacrificiului sîngeros – pe care îl întîlnea doar cu ocazia pelerinajului la Ierusalim –, tot astfel creștinismul în curs de apariție nu cunoștea decît adunările pentru rugăciune și edificare mutuală, dar însoțite de o masă comună a cărei semnificație religioasă, căpătată încă de la început, a crescut atît de rapid încît, chiar la sfîrșitul primului secol, masa a devenit în totalitate un act religios, un rit sacru. Elementele esențiale ale acestei mese, pîinea și vinul, care erau materii de jertfă în cultele mediteraneene, au devenit materie și mijloc de comuniune cu Cristos cel nemuritor, simbolul comemorativ al morții lui Isus, interpretat ca jertfa de sînge pe care Cristos însuși o oferă lui Dumnezeu pentru mîntuirea oamenilor. În csacrificiului creștin, pîinea și vinul nu constituie, prin ele însele, materie de oblație; totuși, ele au devenit mijloc de oblație deoarece – cu prilejul sărbătorii respective – Biserica a socotit să reînnoiască oblația mitică a Calvarului și, înainte de a-și hrăni credincioșii, să ofere lui Dumnezeu „pîinea vieții veșnice și potirul mîntuirii”[82], corpul și sîngele lui Cristos, figurate și conținute în pîine și în vin.

Așadar, materia sacrificiului creștin nu are o eficacitate specială: la origine, ea este materia comună de ofrandă alimentară, în cultele celor ajunși pe treptele civilizației. În plus, în cadrul ritului, este o materie simbolică – în capitolul următor vom avea prilejul de a reveni asupra acestui aspect –, aflată în relație cu un mit al mîntuirii universale, încorporînd această idee și chiar ființa divină, autoare a mîntuirii. În felul acesta, materia sacrificiului creștin este divinizată precum aceea a sacrificiului vedic al somei și precum aceea a sacrificiului avestic al haomei, însă în condiții diferite, adică elementul nu este deificat în el însuși, ci doar prin identificarea mistică cu Cristos Mîntuitorul. Iar asta are importanță în ce privește consecința sacrificiului creștin, încă și mai universală decît aceea a sacrificiilor anterior amintite, dar altfel înțeleasă. Se consideră că aceste sacrificii, a căror materie este un produs natural, acționează în mod direct asupra lumii fizice și asupra lumii spirituale; ele sînt mult mai aproape de magia primitivă decît sacrificiul creștin. Virtutea mistică a acestuia din urmă nu este cea a pîinii și a vinului, ci aceea a lui Cristos cel nemuritor, și nu are o consecință directă asupra ordinii cosmice, ci asupra celei a mîntuirii, chiar dacă nu există bun natural, avantaj temporal, chiar interes privat cu care – indirect – aceasta să nu fie corelată. Cu toate acestea, se cuvine a se observa că obiectul ei esențial – acela de a fi un principiu al nemuririi sau un mijloc de comuniune universală a credincioșilor cu și întru Cristos – se află în relație cu caracterul ei și cu virtutea naturală a alimentului.

Gestul ritual este un alt element al acțiunii sacre. Prin acesta, materia sacrificiului este folosită pentru acțiune, iar cuvîntul definește și chiar completează eficacitatea gestului. Gestul este necesar pentru prezentarea ofrandei, dacă sacrificiul a căpătat caracterul unei oblații. Totodată, el este necesar pentru distrugerea materiei sacrificiale, dacă este vorba despre un sacrificiu complet, în care moartea victimei este partea esențială și condiția eficacității sale. Sub acest aspect și în această măsură, gestul ritual nu este decît partea activității umane indispensabile tratării

---

[α] Actul principal al închinării din zoroastrism; funcția ceremoniei este aceea de a întări creația spirituală și materială a lui Ahura Mazda împotriva atacurilor distructive ale lui Angra Mainyu.

[82] „Panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae”, în rugăciunea care urmează consacrării.

materiei de sacrificiu, împlinirii acțiunii sacre înseși; eficacitatea gestului nu se limitează la rezultatul lui vizibil, ci se confundă cu eficacitatea acțiunii. Independent de gesturile indispensabile acțiunii sacrificiului se află condițiile de atitudine, de costumație, îmbrăcăminte sau ornamentație a corpului, de instrumente, care, și ele, sînt mai mult sau mai puțin prescrise de caracterul ritului respectiv. Sacralitatea echipamentului cultual poate foarte bine să nu decurgă mereu din uzul său, ci să fie anterioară acelui uz și să contribuie la eficacitatea acțiunii sacre. Gesturile esențiale și accesorii ale acțiunii sacre sînt – prin raportare la efectul invizibil și neverificabil al acestei acțiuni – un fel de simbol; despre acest aspect vom mai vorbi în capitolul despre figurația rituală. Însă, raportat la acest efect invizibil, gestul însuși apare a fi prevăzut cu o virtute transcendentă și cu adevărat sacramentală, motiv pentru care este potrivit să fie amintit aici.

La fel stau lucrurile și în ceea ce privește complexul de elemente formale din domeniul sacrului. În general, acțiunea sacră este însoțită de discurs. La populația arunta din Australia, în vreme ce figuranții riturilor totemice împlinesc în tăcere riturile tradiționale, care, de regulă, constau în imitarea totemului, necomportînd vreun discurs, bătrînii execută recitalul sau cantilena proprie ceremoniei, recitare care este și o descriere a acțiunilor totemului, executate de către figuranți[83]. Această recitare completează gestul, așadar, precizîndu-i sensul, determinînd obiectul ritului, și se presupune că, alături de gest ar contribui la eficacitatea ritului, fiind parte integrantă a acțiunii sacre. Elementele care se observă în această primă schiță a acțiunii liturgice se regăsesc și în formele sale mai înalte. Cîntecele populației arunta nu sînt rugăciuni, ci, mai curînd, simple incantații. În religiile cu zei personalizați, formulele cu care se va învălui acțiunea sacră vor afecta mai mult sau mai puțin caracterul rugăciunilor prin care se va cere zeilor efectul așteptat de la sacrificiu, însă nu se va renunța cu ușurință la a acorda acestora o altă eficacitate decît influența morală a unei solicitări sprijinite pe o ofrandă. Rugăciunea ritualică deține o virtute, și deja am spus că în sacrificiul creștin formula de consacrare este eficace prin sine, fie că această eficacitate este atribuită unei rugăciuni, unei *epicleze* – invocare a Duhului sfînt, precum în Biserica ortodoxă –, fie că ea este atribuită simplei repetări a cuvintelor lui Cristos, din momentul în care a instituit euharistia, precum în Biserica romană[84].

IV

Acțiunii sacre nu-i pot fi indiferente circumstanțele de loc și de timp.

Populația arunta își are locuri totemice în care trebuie să-și săvîrșească riturile. În mod obișnuit, acestea sînt locurile în care frecventează totemul și, în general, acolo trebuie să se acționeze asupra lui[85]. La fel este în cultele mai evoluate: în general, spiritele își au locurile lor, unde li se pot aduce ofrande în mod profitabil. Tot astfel, zeii își au locurile lor preferate, unde este potrivit să se săvîrșească actele sacre care îi privesc. Localizarea forțelor mistice și a celor invizibile este un fapt universal în religiile antice, și nici creștinismul nu face excepție. Locurile sfinte au existat peste tot, cu mult înaintea templelor construite: arbori, pietre, izvoare au fost

[83] Cf. Strehlow, III, I, 5-6.

[84] Ideea romană ţine mai mult de incantaţie, însă credinţa occidentală a fost destul de multă vreme nehotărîtă sub acest aspect, în canonul misei latine încă rămînînd destule urme de epicleză (*Supplices*). Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1909, 184-185 și Lawson, în „Revue d'histoire et de littérature religieuses", I, s.n., 1910, 589-596.

[85] Strehlow, III, 1, 2.

sedii ale spiritelor înainte de a se ciopli statui pentru a servi drept dublu vizibil sau suport al divinităților.

Se cunoaște situația vechilor sanctuare israelite: fiecare tîrgușor își avea locul său de cult, de preferință pe o înălțime învecinată. Aici se afla altarul, ridicătură de pămînt sau de pietre, pe care se jertfeau victimele[86], iar aproape de altar era stela sacră și stîlpul sacru[87], care, la origine, trebuie să fi fost nu simbolul, ci sediul divinității; numai aici se afla zeul și numai aici i se puteau aduce sacrificii. Uneori, putea fi destul o simplă piatră, însă ea era indispensabilă. Se povestește[88] că armata lui Saul, înfometată după o luptă victorioasă împotriva filistenilor, s-a apucat să înjunghie toate animalele luate ca pradă, direct pe pămînt, ceea ce era un fapt abominabil în Antichitatea israelită, animalele domestice trebuind ucise exclusiv ritualic. Avertizat, Saul a cerut să se aducă o piatră mare, pe care să se scurgă sîngele, în felul acesta piatra devenind un altar, un sanctuar, aproape o imagine sau un dublu al lui Iahve. Precum vechii zei, cel al lui Israel era atît de legat de pămînt încît, după ce Elisei l-a vindecat de lepră pe Naaman sirianul, acesta din urmă a dus în țara sa doi saci de pămînt israelit, spre a-i putea aduce sacrificii lui Iahve pe un teren propriu acestuia[89]. Chiar centralizarea cultului la Ierusalim s-a făcut plecînd de la un principiu mai puțin înalt decît li se pare de obicei istoricilor religiei israelite: Iahve a uzurpat vechile locuri de cult canaanite, iar poporul spunea că el și-a pus acolo numele său; promotorii reformei lui Iosua susțineau însă că Iahve nu și-a pus numele pe sanctuarul chivotului și că, prin urmare, singurul loc legitim pentru sacrificiile lui Iahve era templul de la Ierusalim[90].

Localizarea zeilor în temple și în statui este mai artificială decît localizarea lor pe o înălțime, într-o tufă sau în oricare alt loc care ar putea mărturisi prin sine despre prezența divină. Dar zeii care au fost astfel așezați în case, precum șefii, și care erau figurați prin imagini tindeau să se separe de obiectele naturale a căror energie o personificau; zeii personali erau tratați ca niște regi și, în mod curent, erau reprezentați ca niște oameni. De altfel, nici locul în care erau aduși nu era ales la întîmplare, și nici locuința nu era oricum construită. Se avea grijă ca locul ședерii să fie plăcut zeului, și curînd vom vedea cum, în acest scop, templele zeilor au constituit adesea reprezentarea mistică a locului lor natural de ședere. În plus, se consacrau temple și statui, adică ritul eficace, acțiunea sacră intervenea pentru a fixa zeul în locuința sa și a-i procura acesteia caracterul august care odinioară aparținuse sanctuarelor naturale. Acestea și acelea erau la fel de inviolabile, totul fiind pătruns de influența zeului care locuia acolo.

Este inutil de amintit că creștinismul tradițional își consacră bisericile, altarele, clopotele, potirele, că binecuvîntează statuile și că, prin toate acestea, nu pretinde că se achită de simple rugăciuni sau de rituri pur simbolice, ci că potrivește toate aceste lucruri la uzul lor sacru. Este destul de interesant să se constate că missa catolică este precum sacrificiile israelite din vremea lui Saul: nu poate fi celebrată decît pe o piatră. Ritul spune că bisericile, altarele, potirele, statuile constituie lucruri sfinte. Consacrarea le conferă mereu o virtute[91], după cum binecuvîntarea aduce una apei, mirului, iar consacrarea aduce una încă și mai mare elementelor euharistiei.

---

[86] *Ex.*, XX, 24-25.
[87] Împrumut al lui Israel de la vechile culturi cananeene. Cf. *1Rg.*, XIV, 23.
[88] *1Sam.*, XIV, 32-34.
[89] *2Rg.*, V, 27.
[90] Cf. *Deut.*, XII, 5-14.
[91] Citățm doar formula de consacrare a patenei pe care stă pîinea euharistică: „Consecramus et sanctificamus hanc patenam ad conficiendum in ea corpus domini nostri Iesu Christi" etc.

După cum nu orice loc este propriu acțiunii sacre, ci există locuri sfinte, fie vădite astfel prin natura lor, fie sanctificate printr-o consacrare, nu orice moment convine săvîrșirii riturilor. Cutare rit își are anotimpul său, ziua sa, ora sa, care îi aparțin; în afara acestora, el ar fi nu numai deplasat, ci și profan și impur, ori întors împotriva propriilor scopuri. Unele momente sînt sacre, altele nu, există momente care sînt bune pentru cutare rit și altele, pentru un altul. Grecii sacrificau noaptea zeilor infernului și ziua zeilor cerești; așadar, acești zei, care nu dețineau aceleași altare, nu aveau nici aceleași ore de sacrificiu. Calitatea religioasă a timpului poate decurge din destinația sa, dintr-un soi de consacrare prin rituri și întrebuințări sacre. La origine, aceasta a fost mai degrabă dedusă din vreo observație naturală sau din vreun semn care arăta, de exemplu, că a sosit momentul propice pentru cutare rit de sezon, momentul care deținea virtutea de a contribui la eficacitatea ritului respectiv. Dar această valoare mistică a timpului, care, în cadrul cultelor primitive, se află în relație cu virtutea mistică a riturilor, în cadrul cultelor naționale și în religiile mîntuirii manifestă un caracter spiritual și moral în care apare semnificația reprezentativă și simbolică a momentului sacru.

CAPITOLUL II
FIGURAȚIA RITUALICĂ

Acțiune sacră, sacrificiul este, de asemenea și prin sine însuși, o figurare, o reprezentare. Sacrificiul nu a generat niciodată efectul pe care l-a urmărit. Cel puțin, nimeni nu a constatat vreodată să se fi produs. Sacrificiul și economia rituală din care sacrificiul face parte nu sînt altceva decît un simulacru de acțiune, simulacru socotit a înfăptui realitatea pe care o reprezintă. Se vorbește cu ușurință despre simbolismul liturgic și în religiile celor din lumea civilizată există cu adevărat o componentă simbolică intenționlă și calculată. În străfundul tuturor cultelor însă există un soi de simbolism spontan, aproape inconștient, întemeiat pe perceperea analogiilor mai mult sau mai puțin consistente, pe principiul imitației eficace, al cooperării reale dintre simulacru și obiectul său, al unui fel de identitate consimțită între unul și celălalt – principiu al magiei simpatetice și imitative. Acest simbolism, care se menține și se dezvoltă mai mult sau mai puțin în toate religiile vii, este esențialmente realist; el se înșală pe sine însuși, dacă se poate spune astfel, și crede că are eficacitatea a ceea ce semnifică. Sensul figurației se dezvoltă în mod necesar o dată cu obiectul acțiunii, însă principiul rămîne același la toate nivelurile acestei figurații mistice, iar imaginea prin care se constituie ritul este mereu considerată a împlini realitatea pe care o imită. Imaginea este sacrament. Să examinăm, așadar, natura acestei figurații în cadrul acțiunii sacre, la nivelul figuranților acestei acțiuni, al elementelor ei, sub aspectul locului și al timpului care îi sînt asignate[92].

I

Cînd spunem figurație spunem ficțiune. Pentru cel din afară, acțiunea ritualică este o dramă, dacă nu cumva o comedie. Pentru credincios însă, drama este reală; comedia nu este decît aparentă, deoarece este vorba despre o imitare eficace a obiectului reprezentat. Este drept că, în anumite cazuri, ficțiunea capătă un astfel de caracter sau astfel de proporții încît ni se pare a fi o șarlatanie naivă. Cînd, în numeroase culte, în locul victimelor vii și al obiectelor reale vedem oferindu-se imagini din aluat sau, precum la chinezi, imagini din hîrtie, ori îi vedem pe egipteni reprezentînd, alături de morți și pentru uzul acestora, oblații pictate sau sculptate în basorelief, ni se pare că se dorește înșelarea zeilor și a morților. În toate acestea însă înșelătoria ocupă un loc mult mai mic decît am fi tentați să presupunem la prima vedere. Intenția reală de a înșela se poate întîlni și se întîlnește mai ales cu privire la spiritele rele, dar nici aici nu trebuie să i se exagereze amploarea, deoarece, pentru perspectiva mistică, mai ales pentru mentalitatea primitivă, imaginea nu este altceva decît un simplu portret, imaginea participînd la virtutea obiectului reprezentat, reprezentarea fiind trăsătura esențială și caracteristică a acțiunii sacre, o concentrație de ficțiune mai mare sau mai mică neschimbînd natura acțiunii ritualice[93]. Victimele

---

[92] Asupra caracterului magic primitiv al figurațiilor ritualice în general, se poate vedea Usener, *Heilige Handlung*, în „Archiv für Religionswissenschaft", 1904, 281 ș.urm. „L'origine des telles coutumes remonte bien avant que le sentiment religieux pénètre ou qu'un besoin esthétique détermine la conduite. Le représentation du fait divin est plutôt d'abord une action purement sacramentelle par laquelle la communauté veut s'assurer ce qui est ainsi figuré" (p. 283).

[93] Servius, *In Vergilii Aeneidem commentarii*, II, 116. „Et sciendum, in sacris simulata pro

de aluat sau de hîrtie dețin ceva din victimele în carne și oase; se poate spune că au spiritul acestora din urmă, în sacrificiu fiind vorba înainte de toate despre spirit, despre influență, despre forță. Mortul egiptean reprezentat de statuia sa poate primi ofrandele reprezentate de sculpturile sau picturile de pe pereții camerei sale funerare; așa cum statuia este un *alter ego* al său, și imaginile sînt dubletele oblațiilor naturale[94]. Darul alimentar nu este figurativ prin sine, însă devine astfel în economia sacrificiului, unde condițiile normale de alimentare nu sînt deloc urmate și unde, în fond, este vorba despre altceva decît despre simpla hrană.

Acțiunea sacră este, așadar, în mod necesar un simulacru; cel puțin, pentru oricine o judecă din punct de vedere rațional și experimental, ea nu este altceva, în fond. Cum nu își atinge cu adevărat obiectul, dar pretinde a-l produce, ea nu poate consta decît într-o imitare a ceea ce vrea, iar această imitație ne apare ca un simbol al efectului căutat. Nu trebuie să uităm însă că pentru operator, pentru credincios, nu poate fi vorba de un simbol, ci de o realitate mistică, ceva intermediar între simpla imagine și deplina realitate a obiectului urmărit, adică o imitare a acestui obiect în care, virtual, obiectul este conținut deoarece se presupune că aceasta îl creează. Simbolismul liturgic, așadar, se află într-o relație esențială cu caracterul magic al acțiunii sacre. În cultele primitive, el se prezintă ca o imitație naivă și în cursul evoluției religioase tinde către un simbolism tot mai ideal. Pentru a rămîne religios, însă, acest simbolism implică de fiecare dată o mare parte de realism mistic, în lipsa căruia el nu ar fi decît amuzament al spiritului și recreație artistică, reprezentare teatrală, iar nu acțiune sacră, sacrificiu sau sacrament.

Întrucît reprezintă în mod direct finalul urmărit de către rit, cultele primitive ne dau impresia unor mari mascarade, a unor repetiții preliminare ale vînătoarei sau luptei, ori ale transformării naturii, așa cum și le imaginează spiritele naive sau sălbatice. Ceremoniile totemice ale populației arunta nu sînt altceva decît o imitare a totemului. Figuranții ritului de înmulțire a cangurilor vor imita săriturile și gesturile acestui animal și se va considera că ei contribuie astfel la a produce abundența de canguri[95]. Sînge, sînge uman, va fi răspîndit pe locul totemic care conține canguri invizibili, spirite de canguri, din perspectiva noastră de a gîndi. Prin acest simulacru de adăpare, care este un rudiment de sacrificiu adus spiritelor sau spiritului speciei,

---

veris accipi; unde cum de animalibus, quae difficile inveniuntur, est sacrificandum, de pane vel cera fiunt et pro veris accipiuntur".

[94] Astfel de ficţiuni în cadrul ritualului morţilor nu există doar în Egipt. În Mexic morţii absenţi (negustori morţi în călătorii, oameni care au pierit în mîinile inamicului) se reprezintă printr-un manechin; acesta era împopoţonat cu ornamente care ar fi stat pe mort şi era ars împreună cu aceleaşi ofrande din funeraliile reale. Sahagun, 264. Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, II, 679. Catafalcul instalat în cadrul serviciilor cultului catolic şi în jurul căruia se execută aceleaşi rituri precum în jurul sicriului este un simulacru de acelaşi gen. La hinduşi, se arde o imagine din lemn care înlocuieşte pe cel mort departe de ţară sau care nu a putut fi adus. Dacă, însă, din întîmplare, individul nu este mort şi revine, întrucît este mort din punct de vedere ritualic, trebuie supus unei ceremonii care îl închipuie născîndu-se. Hillebrandt, art. *Death*, în Hastings, IV, 476. Plutarh, *Questiones Romanae*, 5, raportează că la fel stăteau lucrurile la greci şi, sub o altă formă, la romani. În China, în lipsa cadavrului, se celebra un simulacru de înmormîntare, cu o tabletă de lemn. Grube, *Religion und Kultus der Chinesen*, Leipzig, 1910, 195. – Asupra folosirii frecvente a păpuşilor în medicina magică şi a ritulor de alungare a flagelurilor va fi vorba în cap. VIII (sacrificii de purificare şi de expiere). Utilizarea imaginilor în magia neagră, pentru riturile de fermecare şi altele asemănătoare, decurg din acelaşi principiu.

[95] Strehlow, III, 1, 10.

se simulează (sau, mai degrabă, se încearcă a se stimula) însuflețirea spiritelor de canguri. Ansamblul acestei acțiuni apare ca o figurare – presupusă a fi eficace – a efectului dorit.

Nu mai puțin semnificativ este un rit de ploaie al aceluiași trib[96]: tineri agită ramuri de arbore de cauciuc – desigur, pentru a imita mișcarea norilor – și pronunță repede: *nga-nga-nga...*, pentru a simula zgomotul ploii căzînd pe sol, în vreme ce bătrînii, așezați și nemișcați, lasă să curgă pe pămînt sînge, din rana pe care și-au făcut-o redeschizînd cu un os ascuțit cicatricea subinciziei[α]. În felul acesta, organul lor pare a elibera sînge, care este ploaia sau care conține virtutea ploii; în mod evident, își propun să îi facă să urineze pe făcătorii ploii, care sînt în nori, dacă nu cumva ei înșiși nu se transportă acolo în spirit, pentru a obține același efect. În orice caz, ritul este reprezentarea fenomenului ploii, așa cum îl poate concepe o imaginație de copil[97].

La tribul kaitish[β98], omul care aduce ploaia freacă cu argila roșie două pietre, care sînt mustățile a doi strămoși ai clanului ploii, deoarece strămoșii făceau apă scuturîndu-și mustățile; argila roșie înlocuiește sîngele destinat a-i stimula să-și reia oficiul. De asemenea, omul care aduce ploaia varsă apă pe pietre, spre a o da norilor; el aruncă bucățele de tuleie albe în diferite direcții, pentru a face nori; el și oamenii din tabără vor imita zgomotul ploierului, tot pentru a aduce ploaia. Toate acestea sînt operațiuni eficace, care constituie imitații sau simulacre.

Ritul ploii la populația anula[99] comportă un soi de sacrificiu, acest rit îndeplinindu-se aproape de un helești. Operatorul lasă în apă un șarpe viu, apoi îl retrage și îl ucide; punîndu-l pe mal, el așază dedesubt un mănunchi de ierburi legat în semicerc cu un cordon din fire de păr, pentru a figura curcubeul, și recită cantilena

---

[96] *Ibidem*, 132.

[α] Subincizia peniană (*arilțha*, practicată la cîteva săptămîni după circumcizia ritualică, *larnta*) reprezintă un rit de trecere la diferite grupuri de aborigeni australieni (dar se întîlnește și în practici din America de Sud, Africa și în culturile polineziene și melaneziene ale Pacificului), aplicat adolescenților; presupune deschiderea uretrei, pe lungimi diferite, între meatul urinar și baza penisului. Un penis subincizat corespunde, astfel, vulvei, iar sîngerarea produsă, menstruației. Pe tot parcursul vieții, cicatricea este redeschisă periodic și rămîne locul necesarelor sîngerări ritualice.

[97] Populația zuñi pare a fi înţeles în acelaşi fel sistemul de gestionare a ploii. Vezi Usener, *art. cit*., 285, descrierea unui ritual al ploii (după Preuss, „Archiv für Anthropologie", N.F., Band 1, 1903, 129-131), care se practică la solstiţiul de vară (este cel descris de Stevenson, 152). Se pune făină în apa pe care femeile o aruncă asupra celor zece figuranţi goi (desigur, odinioară ei trebuie să fi fost complet goi), care, în acea împrejurare, repezentau zeii Koyemshi, se are grijă să se pună grăunţe pe fundul cavităţii în care va fi plantat stîlpul care figurează membrul viril ale zeilor războiului (cf. *supra*, n. 20) şi se stropesc, de asemenea, cu apă cele două imagini ale acestor doi zei, imagini fabricate cu prilejul ceremoniilor solstiţiului de iarnă (Stevenson, 113, vede în acest stîlp „a serrated projection from the umbilicus"). La capătul stîlpului sînt ataşate pene care închipuie norii şi fulgerul. Este lesne de văzut aici modalitatea în care dobîndesc oamenii binecuvîntarea ploii şi pe cea a grînelor, şi nu este puţin lucru să se presupună că zeii făcători de ploaie împrăştite apa cu bîte de plumb pe care le-au scufundat în tigvele care o conţin, iar zeiţele o varsă direct din vase (Stevenson, 21).

[β] Sau *kaititj(a)*, trib aborigen australian, localizat în nord.

[98] Spencer și Gillen, *Northern Tribes*, 294.

[99] *Ibidem*, 314; cf. *supra*, n. 6.

asociată ritului. Populația anula povestește că în acest helești exista odinioară un șarpe care, scuipînd în aer, făcea să apară curcubeul și aducea ploaia. În fond, așadar, acest spirit al apei este cel omorît prin șarpe, pentru ca el să se ridice, să facă să apară curcubeul și să scuipe ploaia – sacrificiu care se găsește în religiile celor civilizați. Aici, spiritul apei este conceput ca un șarpe ascuns pe fundul unui lac și care scuipă ploaia după dorință. Se crede că șarpele din adîncuri este luat în stăpînire și folosit prin șarpele prins, care, în această împrejurare, întrupează cu adevărat spiritul ploii; și se consideră că, omorînd șarpele, se pune în mișcare influența sau spiritul care produce ploaia. Economia sacrificiilor de sezon este scurtată, iar reprezentarea fenomenului ploii, așa cum a fost visat, iarăși apare sub o formă mai complicată.

Principiul figurației se aplică și în riturile de constrîngere și de eliminare, și găsim un exemplu asemănător al acestuia la indigenii din Australia. Un clan al tribului warramunga[α] are drept totem șarpele mitic Wollunqua, ce locuiește pe fundul unei bulboane. Precum alte totemuri, și acesta își are riturile sale. Cel mai aparte este cel care constă în fabricarea unui șarpe mare, din nisip îmbibat cu apă, care îl reprezintă pe însuși Wollunqua. După un fel de veghe sfîntă în jurul acestui simulacru, el este exterminat cu lovituri de lance, de bîtă și de săbii din lemn. Or, mitul povestește că, în prima epocă, atunci cînd strămoșii începeau viața tribului, tovarășul lui Wollunqua, pentru a-l forța să reintre în bulboană, la capătul peregrinărilor sale, i-a administrat o lovitură de bîtă[100]. Totul ne face să credem că principalul rit al cultului este un mijloc de constrîngere a șarpelui, pentru prevenirea ravagiilor pe care le poate face, Wollunqua fiind și un spirit al apei, foarte capabil să dăuneze împrejurimilor în care se află prin revărsarea lacului ce îl găzduiește. De asemenea, ritul săvîrșit asupra imaginii sale este considerat eficace în raport cu el deoarece, într-un fel oarecare și în mod mistic, imaginea este el însuși, iar loviturile date lui Wollunqua făcut din nisip ating monstrul la care nu se poate ajunge altfel. Dacă s-ar fi putut dispune de un șarpe viu, uriaș, exterminarea lui Wollunqua ar fi fost o veritabilă jertfă, precum ritul de ploaie al populației anula. Însă distrugerea șarpelui de nisip este socotită a avea tot atît efect cît aceea a unui șarpe adevărat și a lui Wollunqua însuși. Prin acest exemplu se poate observa deja la ce vor servi imaginile ființelor divine: sînt un mijloc de a le avea la îndemînă pentru a ajunge la ele, și nu întotdeauna spre a le flata.

În religiile celor semi-civilizați sau ale primelor civilizații, riturile de sezon încă apar ca o imitare a poemului naturii: acesta este obiectivul pe care îl au de realizat. Cursul vegetației este înțeles ca dezvoltare a unei vieți animale sau umane care își are nașterea, creșterea și maturitatea sa și un termen al morții. După cum viața animală și umană este concepută ca un fel de renaștere, tot astfel se concepe și renașterea naturii ca o înviere. Schimbarea anotimpurilor este adesea înțeleasă ca o luptă dusă între forțele care le guvernează și le personifică, iar această idee de luptă se asociază cu ideea unei morți provizorii, care va fi urmată de înviere, la întoarcerea anotimului învins. În teologiile primitive, moartea nu este sfîrșitul acestor ființei mistice – nu mai mult decît pentru oameni –, ci o absență temporară, un mod de a coborî în infern, în așteptarea întoarcerii la suprafața pămîntului. Acești morți și aceste învieri alternante sînt figurate în rituri, deoarece se crede că pot fi operate în natură prin chiar această figurare.

[α] Sau *warumungu*, locuiesc mai ales în nordul continentului, dar trăiesc în comunități mai mici și în sud.

[100] Spencer și Gillen, *Northern Tribes*, 232-238, 246-247.

Am vorbit deja despre felul în care romanii fertilizau pămîntul cu prilejul sărbătorii Fordicidia, pentru a produce reînnoirea vegetației, eviscerînd vacile gestante[101]. În sărbătorile aztecilor din Mexic, toate etapele existenței porumbului se înșiruiau printr-o serie de sacrificii umane[102]. Mituri ale mamei cerealelor care își extrage din substanța sa cerealele cu care oamenii se hrănesc se întîlnesc la mai multe neamuri[103], unde, adesea, se spune că mama trebuie omorîtă pentru a obține grînele. Așa se și întîmplă în fapt – cel puțin, așa pare –, cînd planta este omorîtă la seceriș. Sacrificiile primelor roade ale secerișului închipuie pe scurt această moarte, fie că au fost luate din recoltă, fie că spiritul secerișului se încarnează într-o victimă, iar oamenii tind să elibereze spiritul, eliminîndu-l prin ritul jertfei, atît cît este necesar pentru ca cea mai mare parte a recoltei să poată fi dată uzului colectiv fără pericolul pedepsei. Așadar, este ucis spiritul prin porțiunea de rod sau prin victima care îl reprezintă ca recoltă întreagă. Această moarte însă nu este fără speranță, iar spiritul va învia în bobul semănat, care va produce recolta anului următor. Sacrificiul atenian din cadrul sărbătorii Bouphonia, despre care am vorbit deja[104], îngloba într-o singură dramă ritualică moartea prin jertfire a boului și învierea prin ritualul aratului cu același bou, împăiat după sacrificiu. În Mexic, se considera că soarele care răsare triumfă asupra astrelor nopții – luna și stelele – și se îmbogățește din substanța acestora[105]; de aceea, numeroase sacrificii făcute la marea sărbătoare a zeului Uitzilopochtli erau precedate de o luptă[106]. Precedînd jertfirea victimelor, lupta și jertfirea însăși reprezentau lupta și victoria lui Uitzilopochtli; și, prin figurare, o produceau. Am văzut mai sus cum, la fiecare cincizeci și doi de ani, ritul focului nou și victima umană aruncată în foc închipuiau și operau totodată regenerarea soarelui pentru o nouă perioadă[107].

Ideea care se află la baza acestor rituri este că actul simbolic săvîrșit de către oameni are urmări în Univers, unul atît de mic cît și-l imaginau religiile antice. Credeau că dirijează vegetația, anotimpurile, întreaga natură, așa cum sălbaticii arunta cred că aduc ploaia. Cînd forțele naturii sînt personificate, iar noțiunea magică a acțiunii sacre trebuie să concorde – în oarecare măsură – cu credința în zei care au inițiativa fenomenelor, se crede uneori că liturghia terestră corespunde unei liturghii cerești, coordonate în același scop, prin rit, oamenii colaborînd cu travaliul zeilor. Astfel se întîmplă în credința brahmanilor[108]. În cultul relativ primitiv al populației zuñi însă, riturile de ploaie cooperează și la opera strămoșilor aducători de ploaie; și tocmai am văzut că cel puțin un rest din această idee se întîlnește în Australia, mai ales în ritul ploii la populația kaitish.

Toate riturile de purificare, de eliminare, precum și sacrificiile imprecatorii[α] și chiar sacrificiile divinatorii[β] se întemeiază pe principiul figurației mistice.

---

[101] *Supra*, p. 15 și 36.
[102] Sahagun, 95, 123, 133.
[103] A se vedea Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, London, 1912, I, 171-213.
[104] *Supra*, p. 17.
[105] Cf. *supra*, p. 14.
[106] Sahagun, 153.
[107] *Supra*, p. 14.
[108] A se vedea, de exemplu, în Caland şi Henry, I, 5, alegerea solemnă a oficianţilor sacrificiului pentru Soma: „Zeul Agni este hotarul divin: poate fi hotarul meu! Unul ca acesta să fie hotarul meu uman”. Şi aşa mai departe pentru ceilalţi preoţi.

[α] Sacrificii prin care se urmărea atragerea unui rău asupra cuiva sau a ceva.

[β] Practică prin care se încerca ajungerea la cunoașterea lucrurilor ascunse, în special a celor

Sacrificiile divinatorii ocupă un loc aparte în economia generală a sacrificiilor deoarece ele constau într-o verificare, o constatare mai degrabă decît o acțiune; nu au pretenția de a crea, ci doar de a scoate prezicerea la lumină. Fără a fi o cauză, prezicerea însăși este o figurație a ceea ce ea reprezintă. Cu toate acestea, pentru mentalitatea primitivă, cele două concepte, cel al simbolului eficace al lucrului figurat și cel al simbolului revelator al lucrurilor neștiute, mai ales al celor viitoare, trebuia să se afle în cea mai intimă relație; de aceea, cele două se conjugă adesea în cadrul sacrificiului. Prevestirea este revelatorie (așa cum acțiunea sacră este eficace) în virtutea unei anumite analogii, mai degrabă a unei anumite participări mistice prin intermediul căreia cutare particularitate a victimei divinatorii anunță – am putea spune că predetermină și realizează prin participare – cutare eveniment, iar cutare sacrificiu produce cutare efect.

Nu insistăm asupra caracterului simbolic al sacrificiilor imprecatorii, deoarece unica rațiune a existenței lor este de a identifica mistic cutare indivizi, care au contractat un angajament aflat sub puterea jurămîntului, cu cutare victime, a căror moarte figurează destinul pe care îl va avea sperjurul. Soarta victimei nu doar figurează acest destin; ea îl prevestește și îl predetermină în mod eficace. Grija acestei predeterminări a făcut să se accentueze simbolismul sacrificiilor despre care vorbim. S-a dorit ca ritul de imolare să fie cel mai expresiv posibil, pentru a-l face cel mai eficace posibil. Formula acestor sacrificii ne este procurată în oarecare măsură de un document asirian ce relatează jurămîntul pe care un regișor fenician, Matiel din Arpad, l-a depus regelui Asiriei, Așurnirari II (754-745 î.C.). Angajamentul a fost pecetluit prin sacrificiul unui berbec. „Acest berbec", spune textul, „a fost luat din turmă, dar nu pentru a servi drept ofrandă... A fost luat pentru ca Matiel să poată depune jurămîntul către Așurnirari, regele din Assur. Dacă Matiel încalcă acest legămînt, așa cum berbecul a fost scos din turma sa, în care nu se va mai întoarce..., tot astfel Matiel, împreună cu fiii săi, cu fiicele sale, cu oamenii din țara sa, va fi luat din țara sa și nu va mai reveni în aceasta.... Acest cap nu este capul berbecului, este capul lui Matiel, capul copiilor săi, al strămoșilor, al oamenilor din țara sa. Dacă Matiel încalcă acest legămînt, așa cum capul acestui berbec este tăiat..., tot astfel va fi tăiat capul lui Matiel"[109]. Cu timpul, astfel de rituri ajung să fie înțelese ca o amenințare a cărei îndeplinire era încredințată zeilor; la origine însă, acestea erau acțiuni figurate despre care își închipuiau că își produc efectul în mod automat, așa cum populația arunta crede că mimica sacră produce înmulțirea totemurilor ei.

Un sacrificiu de purificare sau de eliminare presupune de asemenea figurarea sensibilă a unui efect invizibil, înlăturarea unei impurități, îndepărtarea unei boli, a unei epidemii, a unui flagel oarecare. Răul este, ca sa spunem astfel, atras și concentrat într-o victimă, împreună cu care este eliminat. Ca subiect mistic al răului, victima este substituită, totodată, omului sau grupului uman care urmează a fi purificat ori conservat și este identificată cu răul care trebuie gonit – ea este răul ce trebuie stîrpit. Un exemplu destul de curios al acestui gen de sacrificiu poate fi semnalat în ritul de sacrificiu folosit, la populațiile ewe[α], de către magicienii lui Afa,

---

ce urmează să se întîmple.

[109] Peiser, *Studien zur orientalishen Altertumskunde*, II, 1898, 228.

[α] Grup etnic african ce ocupă teritorii în Togo, Ghana și Benin. Între zeitățile tradiționale se numără Yewe, Eda, Nana, Mamiwota, Afa. Ultimul este zeul divinației, ce cunoaște deopotrivă trecutul și viitorul și răspunde la întrebările celui care îl cercetează cu ajutorul unui lanț cu patru zale asemănătoare potcoavelor. Aruncate, felul în care se poziționează zalele lanțului la atingerea pămîntului dă răspunsul căutat. Practica nu a fost anulată de

pentru a-și alunga propria moarte și a-și asigura o viață lungă. Preoții confreriei sapă o groapă pentru candidat și, după ce îl mînjesc bine cu argilă roșie, cu argilă albă și cu funingine, îl așază pe o scîndură, aproape de groapă, la care acesta are grijă să nu privească. Deasupra lui se înjunghie un țap, astfel încît sîngele să curgă pe el, după care preoții îl țin suspendat deasupra fosei și îl balansează către vest, dar nu îl coboară în groapă. Ei iau țapul și, apropiindu-i capul de fruntea omului, îi spun acestuia din urmă: „Ți-am schimbat capul". Adică a fost înlocuit cu țapul, fiind identificat mistic cu acela, țapul urmînd să fie îngropat în locul său, cu întreg părul de pe corpul omului – în prealabil ras – și cu unghiile tăiate ale acestuia[110]. Aceasta se numește „a înmormînta nenorocirea". Omul înmormîntat fără a fi înmormîntat, deja mort dar totuși viu, are de acum înainte toate șansele posibile la o existență lungă și prosperă. Nu toate sacrificiile de alungare a nenorocirii sau de îndepărtare a calamităților și a bolilor prezintă un simbolism la fel de amuzant, însă toate comportă o figurație asemănătoare.

Comedia – atît de serioasă și, uneori, atît de minuțios jucată – serviciului alimentar din religiile Antichității a fost devreme, dacă nu cumva dintotdeauna, semi-conștientă. Se știa bine că zeii nu consumau ofrandele. Așadar, dînd simulacrelor divinității un simulacru de masă, se prefăceau. Toate – gesturile de ofrandă, imaginile (sau sediul, oricare ar fi fost, al divinităților la care se referea sacrificiul, fie statuie, fie piatră sacră, fie scaun sau cufăr, precum arca lui Iahve) și masa oferită – erau deopotrivă reprezentative, figurative, într-o oarecare măsură, ale virtuții și ale spiritului pe care îl conțineau. Preotul egiptean îi dădea zeului sufletul său prezentîndu-i inima victimei[111]. În felul acesta, zeul nu-și însușea decît substanța sau spiritul ofrandei.

Ofranda însăși a afectat tot mai mult caracterul simbolic, pe măsură ce era tot mai mult înțeleasă ca tribut prin care se recunoștea că toate binefacerile pămîntului se datorează zeilor. Vechile sacrificii eliminatorii, pentru rău sau pentru necurăție, cuprinse și în ofrandă, aveau caracter de compensare expiatorie, socotindu-se că victimele sînt ucise în locul oamenilor spre a-i potoli pe zei. Întregul sistem de sacrificii devenea expresia sentimentelor variate, în raport cu intenția de sacrificiu și cu ideea pe care și-o făceau acum asupra divinității, a naturii sale mai mult sau mai puțin transcendente și a acțiunii sale libere, asupra necurăției și a păcatului. Acesta era – cel puțin din punct de vedere teoretic și într-o destul de mare măsură din punct de vedere practic – cazul ritualului evreiesc din vremea celui de-al doilea templu[α]. Într-un mediu dedat speculațiilor teologice, detaliile vechilor rituri, a căror primă semnificație nu se mai observă, pot prilejui interpretări subtile, de ordin dogmatic sau moral. Acest simbolism cu totul artificial constituie un joc al minții care de obicei nu are prea mari urmări asupra religiei, și asupra căruia nu avem vreme să ne oprim.

---

pătrunderea religiei creștine, consultarea lui Afa nefiind stînjenită de rugăciunile către Dumnezeu; sau invers.

[110] Spieth, 197. Nu se spune în mod limpede că ţapul este îngropat cu părul şi cu unghiile omului, dar un rit paralel (descris puţin mai jos, 218) nu lasă nici o îndoială în această privinţă.

[111] Moret, 63-64.

[α] Corespunde epocii în care a dăinuit templul construit de poporul întors din exil, din Egipt, pe locul templului ridicat odinioară de Solomon, adică cea dintre a doua jumătate a mileniului doi î.C. și anul 70 d.C. Conform tradiției evreiești, a fost înălțat sub regele Zorobabel, descendent al lui David, și sub autoritatea marelui preot Iosua. Templul a fost distrus ca urmare a cuceririi Ierusalimului de către Titus.

Există însă o întreagă componentă a simbolismului ritual, care merită atenție deoarece ține îndeaproape de semnificația esențială a riturilor și care crește în importanță pe măsură ce religia evoluează: este vorba de semnificația socială și morală a sacrificiului. La populația arunta din Australia riturile totemice constituie acțiuni colective prin reprezentare (adică în mod simbolic) nu doar pentru că șeful de clan, operatorul ritului, acționează ca și cum ar întrupa virtutea și responsabilitatea grupului totemic existent în acel moment, ci și pentru că acțiunea însăși – care se crede a fi instituită de către oamenii divini, imaginați ca primii strămoși[112] –, a cărei tradiție se transmite în întreaga serie de generații, aduce cumva la viață ritul primordial și pe cei care l-au constituit, păstrează comuniunea generației prezente cu generațiile trecute, asigură și exprimă unitatea actuală a clanului. În fapt, acțiunea sacră nu urmărește un interes privat. Se pare că, la nivel primitiv, ritul totemic privea înmulțirea totemului în interesul grupului, care făcea din acest totem principala sa hrană (acesta pare a fi cazul la australieni și acesta este cazul riturilor analoage care, la origine, au existat peste tot; de asemenea, la populațiile la care nu găsim urme de organizare totemică); apoi, ritul a continuat să fie celebrat – dar în interesul tribului – într-o societate deja lărgită, acum clanul făcîndu-și scrupule cu privire la a-și mînca totemul. Or, prin însuși faptul că se săvîrșea pentru un grup, ritul avea un efect care, fără a se afla în intenția conștientă a celor care îl celebrau, nu înceta de a fi mai real decît efectul în vederea căruia fusese întemeiat; el reunea și concentra grupul într-un sentiment de solidaritate spre conservarea sa. Acțiunea sacră – marele merit al lui Durkheim[α] și al școlii sale este de a fi recunoscut și evidențiat acest fapt important – este un sacrament efectiv și păstrător al unității sociale, indiferent care ar fi fost, de altfel, intenția formală și directă a acestei acțiuni. Ea contribuie la formarea și la păstrarea legăturii sociale. Dă comuniune grupului, în interesul vieții colective și în sentimentul permanenței de-a lungul generațiilor care se succed. Dar acest rezultat natural nu trebuie confundat cu obiectul propriu și inițial al acțiunii sacre, și nici nu trebuie să se pretindă că aici n-ar fi vorba de altceva decît de expresia directă a sentimentului social.

Acest sentiment care se naște în cadrul ritului și se întreține prin acesta devine tot mai conștient în cultele celor civilizați; însă deja la cei ne-civilizați se exprimă prin ritul însuși, care, în acest fel, ajunge să figureze nu doar opera naturii, ci și forța relației sociale, viața comună a grupului, deoarece ritul este acțiunea lui caracteristică, simbolul unității sale istorice și mistice. Chiar la australieni, ritul nu are valoare doar pentru eficacitatea imediată care îi este atribuită în ordinea naturală, ci contează pentru semnificația sa tradițională, deoarece reprezintă strămoșii, viața din trecut a grupului, și pentru semnificația sa actuală, deoarece reprezintă unitatea grupului care îl săvîrșește, viața în prezent a grupului. De aceea va fi repetat în afara aplicării a ceea ce pare a fi obiectul său propriu și va fi celebrat pentru instruirea tinerilor pe care inițierea îi introduce în viața socială a clanului și a tribului[113]. La

---

[112] A se vedea Strehlow, I, 2-8.

[α] David Émile Durkheim (1858-1917), sociolog francez, considerat unul dintre fondatorii științelor sociale. A fost preocupat de problema formării societăților și a menținerii coeziunii și integrității lor, urmărind-o pe cea de-a doua și în contextul epocii moderne, cînd devenea tot mai evident faptul că legăturile tradiționale religioase și etnice își pierdeau din putere. În gîndirea sa a fost influențat de neo-kantianism, de pozitivismul lui Compte și de realismul social. Loisy trimite aici la *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, din 1912.

[113] Aceasta este, în fapt, *intijuma* sau 'instruirea' (*intichiuma* lui Spencer și Gillen); însă ritul totemic ca atare, aplicat la propriul său obiect, se numește *mbatjalkaljuma* 'a pune în bună

populațiile warramunga se pot vedea chiar rituri totemice aproape detașate de aplicația lor directă la înmulțirea totemurilor și care se constituite într-un soi de epopee liturgică în care este afirmată mai ales viața tradițională a clanului, în cadrul organizării generale a tribului[114].

În cultele naționale, toate riturile de sezon, toate sacrificiile comune constituie, într-un sens, o manifestare și un simbol al vieții colective, ele fiind considerate ca atare. Fiecare rit sacrificial își poate avea propria sa ocazie și semnificație. Toate riturile și toate sacrificiile au semnificația comună de ceremonii tradiționale în care grupul dobîndește conștiința permanentei sale unități. De altfel, se întîmplă ca vechile rituri, pierzîndu-și aproape complet prima lor aplicație, să fie interpretate sau transformate în comemorări ale faptelor naționale și să se prezinte mai ales ca modalitate de afirmare a conștiinței naționale. Nu este lesne de văzut ce a fost la început Atena, patroana Atenei, nici de știut care era, la origine, obiectul sărbătorii celebrate cîndva sub numele Panatenee[α]. Așa cum ne este cunoscută, această sărbătoare, cu întreaga sa pompă și cu numeroasele sale sacrificii, era un omagiu solemn închinat patroanei orașului, în fond, o afirmare a puterii orașului, această putere fiind personificată de către zeița protectoare. Pe de o parte, ea exprimă devoțiunea orașului pentru divinitatea tutelară; de cealaltă, ea redă conștiința pe care o avea orașul cu privire la forța sa, personificată prin zeița Atena. Nu știm mai bine nici de unde vine Iahve[β], zeul lui Israel, dar este evident că sărbătoarea Paștelor a fost mai întîi un rit de protecție pentru vremurile de înnoire[115]; în tradiția definitivă a lui Israel, aceasta este o comemorare a ieșirii din Egipt, adică un omagiu către zeul care a făcut națiunea lui Israel, și, totodată, o afirmare a conștiinței israelite, personificate în Iahve. A crede că vechile rituri ale cultelor naturiste devin expresia conștiințelor naționale foarte dezvoltate, foarte acute (cum au fost, sub diverse numiri, conștiința neamului atenian și cea a neamului israelit) nu

---

stare', adică a înmulți sau a regla specia totemică. Strehlow, I, 4.

[114] Spencer și Gillen, *Northern Tribes*, 192 ș.urm.

[α] Cea mai mare sărbătoare religioasă și laică din Atena. Se celebra la sfîrșitul lunii iulie (28 *Hekatombaion* – prima lună a calendarului atic și ionic).

[β] Asupra numelui lui Dumnezeu există un mister impus. Deși se poate presupune că tetragrama – cele patru litere care alcătuiesc numele lui Dumnezeu (יהוה / YHWH) – acoperă simultan sensurile de 'a fost', 'este', 'va fi' (altfel spus, 'Eternul'), credinciosului îi este interzis să-l rostească. Interdicția determină și, totodată, reiterează limitarea omului în a-l cunoaște deplin și cu adevărat pe purtătorul numelui (*numele* reprezintă o modalitate de cunoaștere, iar prin *numire* omul își declară cunoașterea asupra a ceea ce numește); iar evreul evlavios acceptă această neputință (ori îngrădire). El apelează deci la un substitut, numind, de fapt, un atribut ori o capacitate al/a Divinității, accesibil/ă simțurilor și rațiunii umane: *Adonai* 'stăpîn, dominus' (*Gen*., XV, 2), *Adonai Yahweh* 'Stăpîn Etern' (*Gen*., XV, 2), *Elohim* (< *El*) (*Gen*., I, 1), singularul *Eloah* (*Dt*., XXXII, 15), *El Elyon* 'cel prea înalt', numele sub care domnul lui Avraam era cunoscut lui Melchisedek (*Gen*., XIV, 18); *El Shadai* 'Zeul Atotputernic' (*Gen*., XVII, 1), *El Olam* 'Zeul eternității' (*Gen*., XXI, 33), *Yahweh Jireh* 'purtătorul de grijă' (*Gen*., XXII, 13-14), *Yahweh Rapha* 'vindecătorul' (*Ex*., XV, 26), *Yahweh Nissi* 'scăparea' (*Ex*., XVII, 15), *Yahweh Shalom* 'pace' (*Jud*., VI, 24), *Yahweh Tsiakem* 'dreptatea noastră' (*Ier*., XXIII, 6), *Yahweh Shamma* 'Domnul este aici' (*Ezech*., XLVIII, 35), *Yahweh Sabaoth* 'Dumnezeul mulțimilor, oștirilor' (*1Samuel*, I, 3; *Ps*., XXIV, 10; *1R*, XVIII, 15), *Yahweh Elohim* 'Etern Stăpîn' (*Gen*., II, 5; *Ex*., XXXIV, 6).

[115] Înlocuirea primului născut al ființei umane cu mielul pascal pare secundară și, probabil, nu aparține mitului. Vom reveni mai jos asupra originii Paștelor, cap. V, III.

este un fapt lipsit de artificiu interpretativ. Mitul conține însă explicații și, oricît de artificial ar putea părea simbolismul, el există.

Cu toate acestea, semnificația socială a diferitelor sacrificii din cadrul cultelor naționale rămîne de obicei mai apropiată de semnificația lor primară, cea magică. De pildă, sărbătorile lui Demeter din cultele elenice comemorau ofranda grînelor, adică deveneau sărbătoare socială a agriculturii, dar nu încetau să rețină o parte a semnificației lor prime, în eficacitatea sacramentală care le era atribuită în ceea ce privește producția actuală de grîne, care se considera a proveni din instituirea acestora de către zeiță. Aceste rituri ajungeau să încadreze viața socială și să-i marcheze ritmul; ele nu-și întrerupeau relația constantă cu obiectul lor primitiv, care continua să fie considerat esențial. Acesta este un aspect pe care nu trebuie să-l pierdem din vedere cînd discutăm despre semnificația socială a religiilor.

O economie a mîntuirii, un cult al misteriilor prezintă și alte varietăți de simbolism decît un cult al unui trib sau o religie națională. Vechile rituri naturiste, sacrificiile de sezon, cele de purificare devin simboluri ale regenerării spirituale și ale nemuririi. Ele păstrează însă, adesea, mai mult sau mai puțin din caracterul lor primitiv. De exemplu, ritualul avestic prezintă un amestec interesant de simbolism naturist și simbolism spiritual. Găsim aici libații pentru a prevedea regimul cosmic al apelor[116], chiar pregătirea haomei părînd a fi orientată către acest scop[117]; adică, într-o măsură, figurația este analoagă celei a riturilor magice ale ploii, însă același serviciu religios – care se consideră a aduce cu sine mersul regulat al fenomenelor naturale și al lumii fizice – este considerat a sprijini marea luptă (am putea spune, fizico-morală) a lui Ormuzd[α] și a forțelor luminii împotriva lui Ahriman[β] și a forțelor întunericului și ale răului. În același timp și prin chiar aceasta, el îi ajută pe credincioșii lui Ormuzd în efortul lor către bine și le procură o sursă de nemurire. În consecință, aceste rituri care însoțesc pregătirea unui amestec de apă, lapte, suc de haoma și de urvaram (rodie) au o figurație multiplă. Totuși, privind cu atenție, semnificația și efectul total al acestei acțiuni sacre nu sînt altceva decît creația și progresul unei mari societăți religioase, care tinde a se organiza, în cadrul binelui, în vederea nemuririi.

În misteriile lui Dionisos[χ], omofagia, comuniunea cu o victimă care era sfîșiată de vie, era considerată a figura și a înnoi în mod mistic patima zeului; totodată, se considera că ea asigură identificarea cu zeul și participarea la nemurirea acestuia; adică, a mînca carnea vie a victimelor simboliza absorbția unei virtuți

---

[116] Cf. Henry, *Parsisme*, 175.

[117] Cf. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, Paris, 1892-1893, I, LXXIII; II, 72.

[α] Sau *Ahura Mazda*, creatorul, înțeleptul, benevolentul și singurul zeu în zoroastrism, pînă la Artaxerxes II al Persiei (405/04-359/58 î.C.), invocat apoi alături de Mithra și Anahita. Este reprezentat, de obicei, de un car de bătălie gol la care sînt înhămați cai albi, în care zeul este așteptat să urce.

[β] Sau *Angra Mainyu*, spirit distructiv, oponentul lui Ahura Mazda. În tradiția zoroastrismului, numele îi este scris adesea răsturnat, ca semn al disprețului și al respingerii.

[χ] Zeul viilor, al recoltelor de struguri, al vinului și al fertilității în Grecia antică, al cărui cult s-a desfășurat mai cu seamă începînd cu secolul VII î.C. La Roma îi corespunde Bachus. În mitologia greacă, Dionisos este fiul lui Zeus cu muritoarea Semele (ori cu Persefona sau Demeter); tatăl îl naște a doua oară, din coapsa sa (de unde epitetul asociat lui Dionisos: *dimētōr* 'din două mame'), după ce corpul copilului fusese în pericol de a fi nimicit (încă în pîntecele mamei sale fiind, conform unei versiuni) ori chiar fusese devorat de titani (la porunca geloasei Hera, soția lui Zeus, conform altei tradiții).

divine[118]. Dar aici simbolul se distinge cu greu de realitatea mistică, ce, pentru credință, este mai degrabă încorporată decît reprezentată. Acest simbol al nemuririi încă își trădează originea: practica sălbaticului care bea sîngele adversarului învins, pentru a-i absorbi forța. Mai întîi, carnea vie a victimei dionisiace s-a mîncat pentru a încorpora virtutea spirituală a acesteia. Totuși, în misteriile lui Dionisos, în timpurile istorice, se poate vorbi despre simbol deoarece între victimă și zeu nu există identitate. Ea se unește cu acesta în participarea mistică, în participarea virtuții și, mistic, simbolic, zeul este mîncat prin victimă. Aici semnificația socială a riturilor este mai limitată; nici chiar în misteriile orfice nu se ajunge la mai mult decît la a se semnifica și a forma uniunea mistică de mici grupuri, de confrerii ai căror membri își promit nemurirea în virtutea participării la un spirit superior.

În sacrificiul creștin, zeul de asemenea pare a fi asimilat materiei sacrificiului. Realismul mistic nu este aici mai mic decît la Dionisos, dar ritul simbolic nu are nimic brutal și șocant. Cristos, zeul misteriului creștin, este mîncat în mod mistic. Acest act figurează astfel asimilarea lui Cristos, identificarea mistică prin intermediul căreia i se asigură creștinului nemurirea. Darul zeului este primit prin moartea sa, precum la Dionisos, această moarte fiind cea figurată în cadrul sacrificiului creștin. Această moarte nu era un sacrificiu decît prin interpretare, deoarece fusese transformată în mit al mîntuirii. Era un sacrificiu mitic, precum cel al lui Dionisos la originea timpurilor. Sacrificiul real se afla doar în punctul de origine al mitului dionisiac – mitul omofagiei – deoarece Dionisos, care nu a existat niciodată, nu a fost mîncat decît prin victimele sale. Mitul creștin se raportează la un fapt brutal care nu avea nimic dintr-un sacrificiu, și anume, răstignirea lui Isus la Ierusalim, ca urmare a sentinței procuratorului Pilat din Pont. În fapt, teologia a avut dificultăți uneori în a dovedi felul în care moartea lui Isus îndeplinea condițiile unui sacrificiu; însă credința nu privește atît de îndeaproape la acest lucru: ea vrea ca moartea lui Isus să fie un sacrificiu care a îndeplinit condiția mîntuirii universale.

Sfîntul Paul l-a înțeles primul – puțin cam îngust – ca pe un sacrificiu, în principal – dacă nu cumva exclusiv – expiatoriu sau, mai curînd, eliminatoriu. Conform acestuia, Cristos a luat trupul păcatului, trupul uman care, începînd cu Adam, încorporase păcatul. Așa cum în carnea lui Adam era încorporat prin reprezentare păcatul umanității viitoare, tot astfel în carnea lui Cristos era încorporat păcatul umanității de la începutul și pînă la sfîrșitul timpurilor. În felul acesta, conform lui Paul, păcatul a fost răstignit o dată cu Isus și a fost distrus împreuna cu trupul muritor al lui Cristos[119]. Simbolismul acestei morți este – mai puțin aplicația, mai puțin faptul de a se raporta la ceva moral, în loc de a se raporta la o boală, la răspîndirea unui flagel – același cu simbolismul din cel mai comun rit al eliminării din magia primitivilor. Prin ea însăși, moartea lui Isus produce eliminarea păcatului, deoarece păcatul a fost conceput ca o contagiune transferată în mod mistic de către umanitate în corpul lui Cristos, Adam celest – reprezentant al tuturor oamenilor, la fel cum este primul Adam, Adamul terestru; dar, de data aceasta, pentru mîntuirea tuturor oamenilor, nu pentru pieirea lor.

Autorul *Epistolei către evrei* crede că sîngele lui Cristos a operat purificarea, după modelul sîngelui victimelor pentru păcat din cultul iudaic; dar mult mai eficient, deoarece sîngele victimelor pentru păcat nu purifica decît necurăția cărnii, iar acea purificare avea nevoie să fie neîncetat reînnoită, în vreme ce, prin moartea lui Cristos, prin vărsarea sîngelui său, se dobîndește, în principiu și pentru totdeauna,

[118] A se vedea *Mystères païens*, 28-49.
[119] *Rom*., VIII, 2-4. *2Cor*., V, 21; *Col*., II, 14.

purificarea de toate păcatele[120]. Aici, moartea lui Cristos este un sacrificiu de purificare, dar cu totul simbolic, deoarece sîngele sacrificial nu se aplică credinciosului la propriu, precum în cazul taurobolului Cybelei. Cu toate acestea, doctrina lui Paul cu privire la cina euharistică arată limpede că ideea eliminării sau a expierii nu stă singură la baza sacrificiului creştin. În cadrul cinei se participă la corpul şi la sîngele victimei de pe Calvar[121]; aşadar, moartea lui Cristos este şi un sacrificiu de comuniune la Cristos însuşi. Astfel a înţeles-o şi a formulat-o teoretic autorul celei de-a patra *Evanghelii*; conform acestuia, Cristos este un preot divin care s-a oferit pe sine şi s-a consacrat sacrificiului, spre a fi pentru toţi copiii lui Dumnezeu un principiu nu doar de purificare, ci şi de viaţă veşnică, un aliment al vieţii, pe care îl primim mîncîndu-i carnea şi bîndu-i sîngele, în cadrul sacramentului cinei[122]. Moartea lui Cristos răspunde tuturor scopurilor sacrificiului, aceasta fiind noţiunea generală pe care tradiţia creştină a reţinut-o.

Aşadar, cina creştină, care reprezintă moartea lui Cristos, este imaginea acestui sacrificiu deplin care, în fond, este mitul creştin al redempţiunii. Prin consacrarea pîinii şi a vinului, ea închipuie şi reînnoieşte mistic patima lui Cristos, iar prin comuniunea cu elementele consacrate, ea închipuie şi întreţine mistic comuniunea credincioşilor cu Cristos nemuritorul. Dar acest caracter simbolic al cinei creştine nu are nevoie să fie dovedit. Poate că ceea ce trebuie arătat cu deosebire este că simbolismul cinei creştine – precum cel al comuniunii sacrificiale din misteriile păgînismului greco-roman –, deşi reprezintă viaţa veşnică promisă indivizilor, nu este lipsit de un caracter eminamente social şi care tinde să devină umanitar. Riturile exprimă comuniunea cu o fiinţă divină; dar această comuniune nu este cea a indivizilor izolaţi, în care fiecare ar primi o parte a spiritului. Cristos-spiritul nu este divizibil şi, deci, toţi participă la integritatea sa, astfel încît toţi nu sînt doar una cu el, ci toţi sînt una în el. „Pentru că", spune Paul, „există o singură pîine," – o singură pîine mistică, în cadrul euharistiei, şi care este Christ însuşi – „oricît de numeroşi am fi, cu toţii sîntem un trup; căci cu toţii ne împărtăşim din aceeaşi unică pîine"[123].

Poate că doar creştinismul a formulat cu deplină limpezime această teorie a misteriului. În fond, ea este aceeaşi pentru toate misteriile mîntuirii. Simbolismul acestor misterii nu este mai individualist decît misteriile înseşi. Acestea nu sînt religii care nu-l cunosc decît pe dumnezeu şi sufletul, sufletul şi dumnezeul său, iar riturile nu figurează o monogamie spirituală. În creştinism mai ales, noţiunea de comunitate se afirmă nu mai puţin explicit decît cea de viaţă veşnică. În misterii, simbolismul social este mai larg decît în religiile naţionale, încît îl putem numi, mai mult sau mai puţin, umanitar; într-un sens, el nu este decît social, în ciuda componentei individualiste care dă garanţia nemuririi personale. Vorbim doar de tendinţă umanitară deoarece, la drept vorbind, economiile mîntuirii veşnice încă nu sînt religii ale umanităţii, ci se referă la o selecţie care se consideră că are loc în rîndul umanităţii. Acestea sînt religii ale aleşilor, iar creştinismul este o confrerie internaţională ce tinde către universalitate. Ele nu procalmă deocamdată, în mod clar, principul fraternităţii, al solidarităţii universale. Este aici o chestiune care nu priveşte doar simbolismul acţiunii sacre, ci filozofia generală a religiei.

---

[120] *Evr.*, IX, 11-14, 24-28.
[121] *1Cor.*, X, 16-21. Pentru comentariu, a se vedea *Mystères païens*, 290-294.
[122] *In.*, XVII, 19-26; VI, 47-58.
[123] *1Cor.*, X, 17.

II

Vorbind despre agenții de sacrificiu, operatori ai acțiunii sacre, am folosit de mai multe ori pînă acum cuvîntul „figuranți". Aceasta deoarece acești agenți nu doar îndeplinesc o acțiune simbolică, cum este orice sacrament: sînt reprezentativi ei înșiși, lucru ce nu se datorează unei personalități proprii și naturale, care să-i fi adaptat la funcțiunea lor sfîntă; ei acționează printr-o virtute și o calitate care nu țin de individualitatea lor nativă și sînt ca niște personalități mistice, învestite cu o personalitate fictivă și simbolică, în relație cu opera mistică și simbolică de care se achită.

În riturile totemice ale băștinașilor australieni, figuranții sînt reprezentanți ai clanului, iar șeful de clan, adică reprezentantul clanului, îi supraveghează. Figuranții însă, după cum tocmai s-a spus, nu reprezintă clanul doar așa cum există el în acel moment: ei îl reprezintă în trecutul său, avînd în vedere că, pentru moment, îi încarnează pe strămoșii care au instituit riturile. Ei reprezintă clanul în ființa sa mistică, după cum reprezintă și totemul care privește ritul și căruia ritul – adică figurantul, prin exercițiul rolului său – îi imită atitudinile și acțiunile; iar cîntecele sacre implică adesea această identitate mistică a figurantului, a totemului și a strămoșului[124]. Nimeni nu poate fi mai figurant decît actorii acestor rituri totemice, deoarece, de o manieră sau alta, ei reprezintă grupul fraților lor de clan, strămoșii acestui grup și chiar totemul, adică, în fond, spiritul speciei totemice, spirit care printr-o afinitate misterioasă devine spiritul clanului, o forță naturală specială, îndeaproape înrudită cu strămoșul, și care în cutare sau cutare mediu ar fi mai mult sau mai puțin aptă de a deveni spiritul protector al grupului social respectiv. Or, această figurație care se întîlnește la populația arunta din Australia se regăsește sub diverse forme, foarte diferite, la toate nivelurile evoluției religioase.

În cultele celor semi-civilizați și ale celor civilizați, ministrantul sacrificiului este într-o oarecare măsură și reprezentantul grupului social căruia îi aparține, iar acest grup (clanul băștinașilor din Australia, de exemplu) este înțeles în mod mistic, fiind compus din morți și din vii. Pe de altă parte, preotul este reprezentantul zeului cultului, al forței naturale sau al spiritului care a devenit o personificare a societății prin însuși obiectul religiei. Întrucît, pentru credință, această personificare este o forță a naturii, din care a rezultat un individ transcendent, și cum ea are semnificație socială doar printr-o trăsătură a caracterului ei, ca forță protectoare a comunității căreia îi exprimă idealul, aspirațiile și istoria, preotul îl reprezintă în mod direct pe zeul naturii, nu tipul național, despre care nu există conștiința de a fi fost încredințat divinității. Cu toate acestea, deoarece zeul este considerat adesea strămoșul propriului său grup și cel care a instituit propriile sale rituri, tipul național se confundă în realitate cu această figură ancestrală de zeu, pe care preotul o figurează în liturghie.

Nu este posbil să urmărim în sacerdoțiile tuturor religiilor diversele aplicații ale principiului figurației. Se știe că la cei semi-civilizați – unde încă nu există sacerdoțiu strict profesional – cultul comportă, împreună cu un fel de sacerdoțiu permanent al șefilor, un sacerdoțiu temporar, participare ocazională a diverselor persoane la funcțiile sacre. După cum s-a remarcat mai înainte[125], cultele constau adesea în mascarade rituale cu roluri foare numeroase și foarte variate, în care fiecare ia costumul, atributele, masca unui spirit, mort sau zeu. În această privință, cultele populației zuñi oferă exemplul cel mai curios, însă am putea menționa multe

[124] Cf. Strehlow, III, 1, 6.
[125] *Supra*, p. 44-45.

culte asemănătoare, chiar dacă nu toate ar prezenta o punere în scenă la fel de complicată.

La populațiile la care șeful a păstrat calitatea de preot principal, dezvoltarea simbolismului se află în raport cu cea a funcției: șeful este reprezentantul mistic al întregii societăți și al tuturor forțelor divine. Eticheta și reglementările, uneori încărcate, ale acestei regalități divine – despre care am spus că constău, pe de o parte, în precauții care necesită păstrarea și conservarea virtuții magice a prințului – se inspiră totodată și mai întîi din grija de a procura efectele acestei virtuți, manifestîndu-le prin reprezentarea în însăși persoana regelui. Însemnele regale și anumite piese ale costumului regal, mai cu seamă în îndeplinirea riturilor sacre, sînt simboluri magice[126]. Poate că cel mai cunoscut – oricum, unul dintre cele mai complete – tip de reprezentare simbolică din sacerdoțiul regal este regimul care se impunea în vechime împăratului Chinei și care făcea din existența sa un tip de figurație permanentă, un veritabil mit solar, cosmologic și, am putea spune, chiar cosmogonic, dar totodată regulator și tipic al vieții naționale. Locuința sa era orientată către cele patru puncte cardinale, pe fiecare dintre cele patru laturi avînd trei apartamente care corespundeau celor trei luni ale fiecărui anotimp; în fiecare lună, Fiul Cerului schimba camera, de-a lungul anului parcurgînd astfel un soi de zodiac, precum soarele și, desigur, imitîndu-l pe acesta. În plus, culoarea costumului său, a stindardelor, a ornamentației carelor, chiar aceea a ornamentației cailor săi se schimba o dată cu anotimpul; regimul alimentar al prințului varia în același chip. Întreaga sa viața închipuia mersul universului, pe care îl conducea figurîndu-l, iar pentru fiecare dintre actele principale ale cultului el apărea cu echipamentul potrivit atît anotimpului, cît și obiectului ceremoniei, care era însuși ritul acelui anotimp[127]. Fiul Cerului reprezenta și îndeplinea ordinea lucrurilor prescrise de către cer. Acest sacerdoțiu regal este o modalitate de rol divin care, uneori, a adus în mod expres titularului său calitatea de zeu, precum în Egipt. Pe de altă parte, știm care erau responsabilitățile sale: ordinea din univers și prosperitatea societății stăteau, mistic și figurativ, în seama acestui „om unic”[128].

În toate religiile care au sacerdoții profesionale, preoții sînt, dinaintea zeilor, reprezentanții societății în al cărei interes săvîrșesc riturile; iar în fața societății, sînt reprezentanții zeilor pe care îi servesc. Ei nu sînt doar reprezentanții zeilor în calitate de împuterniciți, de agenți ai ritulurilor eficace, de co-operatori ai operelor divine, ci figuranți ai divinităților, purtători ai însemnelor acestora, cel puțin în îndeplinirea funcțiilor sacre. În vechiul cult mexican, în care preotul era costumat întocmai precum zeul pe care îl servea, victimele umane ale sacrificiilor purtau, de asemenea, atributele zeului căruia le erau jertfite. Aceasta deoarece acest cult se prezintă ca un intermediar între un cult magico-religios – precum cel al populației arunta din Australia, în care nu există urme de omagii adresate forțelor invizibile – și religiile zeilor personali. Ritul nu vedea vreo contradicție în a-i reprezenta pe zei ca sacrificatori, în persoana preoților, și ca sacrificați, în persoana victimelor[129]. În rest, nu contradicția care se petrece dă prilej de uimire, căci toate ritualurile sînt pline de contradicții asemănătoare, remarcabilă fiind figurația simultană a zeului, în preot și în victimă (aceasta fiind un om). Însă un zeu care moare pentru a învia ar putea fi

---

[126] Pentru coafura şi pentru sceptrele regilor Egiptului, a se vedea, de exemplu, Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902, 284 ș.urm.

[127] A se vedea *Li ki*, c. IV, *Iue ling*.

[128] Vechii împăraţi ai Chinei îşi atribuiau această calitate. Vezi Chavannes, *Le T'ai chan*, Paris, 1910, 474.

[129] A se vedea mitul mai sus citat, p. 14.

foarte bine omorît de mîna unui *alter ego*. În mod obișnuit, preotul îl reprezintă pe zeu ca forță activă, ca personalitate superioară, conducătoare, care a instituit ritul, și ia însemnele acestei personalități, socotindu-se că îi reproduce acțiunile. Victima încarnează și reprezintă divinitatea, dar mai degrabă ca forță care întreține, regenerează și călăuzește în virtutea ritului. Ea este plină de virtutea zeului, dar, în cea mai mare parte a religiilor, ea nu intră deloc sau nu rămîne în participație prin caracterul ei personal, cu excepția misteriilor și a cultelor înrudite, inclusiv a creștinismului.

Sacredoțiul creștin este o emanație a sacerdoțiului lui Cristos, pentru că mitul creștin a reprezentat patima lui Isus ca sacrificiu și pentru că cultul creștin a reprezentat cina ca misteriu al acestui sacrificiu, pentru că „bătrînii" – cei care, de obicei, prezidau masa comunitară, simpli administratori, după cum păreau a fi în primele etape ale creștinismului – au devenit funcționari sacri, de același rang cu ministranții cultelor păgîne. Precum aceștia, într-un anumit fel, ei au încarnat și reprezentat zeul misteriului lor și l-au figurat pe Cristos. Nu-i ținеau ei locul realmente și nu lor le reveneau rostirea cuvintelor de binecuvîntare asupra pîinii și a vinului – după cum făcuse Cristos la ultima sa cină – și distribuirea elementelor consacrate? În cel mai firesc mod, prin logica intimă a misteriului, acești agenți ai euharistiei au devenit figuranți ai lui Cristos și încă devreme au fost proclamați ca atare[130]. Special consacrați de spiritul lui Cristos și depozitari ai unei puteri de sanctificare legate de participarea la acest spirit, ei sînt alți Cristoși, iar în această calitate execută consacrarea pîinii și a vinului în sacrificiul euharistic. Ei nu încetează să reprezinte Biserica – comunitatea specială din care fac parte și comunitatea tuturor creștinilor în numele căreia oferă sacrificiul –, pe cea de astăzi și pe cea de ieri, care este trupul lui Cristos; astfel încît concepția mistică a sacerdoțiului, pe care am găsit-o la nivel rudimentar în cadrul cultului totemic al populației arunta din Australia, se regăsește în cadrul cultului creștin, în cea mai clar și cea mai solid construită economie a mîntuirii veșnice din întreaga istorie a religiilor.

III

În felul lor, tot simbolice sînt și elementele acțiunii sacre.

Mai întîi, elementele materiale. Materia acțiunii sacre conține o virtute specifică deoarece – oricît de individuală și de determinată ar fi – această materie reprezintă, în virtutea unei participări mistice, o întreagă specie, un principiu cu caracter colectiv. Puțina apă care se folosește într-un rit de ploaie închipuie întreaga ploaie mult așteaptată, figurează ploaia în general, pe care, virtual, o conține. Partea de recoltă care este oferită în ritul primelor roade închipuie întreaga recoltă; o reprezintă ca ofrandă, dacă ritul este înțeles ca tribut adus divinității, deoarece partea stă pentru întreg și se consideră că, virtual, zeul a primit tot ceea ce el însuși a dat. Întrucît ritul este o desacrare a recoltei, un soi de jertfire a spiritului grînelor, care este concentrat mistic în acea parte rezervată, partea de care dispune astfel ritul este reprezentativă pentru întreg, deoarece ea conține virtutea esențială, despre care se pretinde că este eliberată, pe de o parte, pentru ca masa produsului alimentar sa fie dată – fără vreun inconvenient, întrucît spiritul nu se mai află acolo – consumului uman și, pe de altă parte, pentru ca acest spirit să fie disponibil în vederea viitoarei

[130] Cf. Ignaţiu de Antiohia, *Pros Trallianus*, II, 1; *Pros Smyrnaious*, VIII, 2. Cristos a fost mai întîi socotit ca singurul ἱερεύς al cultului creştin, dar 'supraveghetorul', ἐπίσκοπος, şi 'bătrînul', πρεσβύτερος, au participat de timpuriu la sacerdoţiul său.

recolte. În anumite rituri totemice ale populației arunta, datorită acestei aplicări a principiului, tot ceea ce se poate culege dintr-un totem comestibil este prezentat șefului de clan, care mănîncă o mică parte – ca pentru a-și afirma dreptul său asupra întregului și, poate, și pentru a resorbi în el virtutea totemului pentru împlinirea ulterioară a ritului totemic – și înmînează restul oamenilor din alte clanuri, care, apoi, pot mînca fără teamă[131].

Cu toate acestea, simbolismul nu este aici decît partea pentru întreg, individul pentru specie; iar materia sacrificiului adesea figurează altceva decît specia sa ori virtutea acelei specii naturale. În sacrificiile agrare, în care spiritul vegetației este întrupat de o victimă animală sau umană, acest animal sau acest om este cu adevărat reprezentativ atît pentru vegetație, cît și pentru spirit. În sacrificiile vechiului cult mexican, s-a putut deja vedea felul în care victimele umane încarnau și figurau divinitățile, divinități care încă erau forțe și fenomene naturale, pe jumătate personificate, nu personalități spirituale și transcendente. Victimele erau într-adevăr imaginile, dublii zeilor respectivi, din acest motiv putînd fi multiplicați și reînnoiți la nesfîrșit. În general, în toate sacrificiile magico-religioase de la care se așteaptă o eficacitate pozitivă, victima animală sau umană este reprezentativă pentru forța de a evoca sau de a călăuzi.

În riturile de purificare și de eliminare, victimele în care se transferă în mod mistic răul – înainte de a fi distruse pentru a extermina răul însuși – figurează, de asemenea, răul; acesta este imaginat ca întrupîndu-se în ele, spre a putea fi gonit. Victimele sînt imaginile vii ale răului pe care, în mod mistic, îl poartă. Acesta este cazul tuturor sacrificiilor legate de țapul ispășitor. Țapul figura toate necurățiile lui Israel și era tratat în consecință. De altfel, în ebraică, victimele sacrificiilor de purificare se numeau „păcat”[α], fără îndoială deoarece erau încarnarea vie a păcatului care trebuia expiat prin jertfirea lor. Așadar, nu trebuie să fim surprinși cînd îl auzim pe Paul, cînd expune mitul creștin al mîntuirii prin moartea sacrificială a lui Cristos, spunînd că Cristos a fost făcut „păcat” pentru ca creștinul să devină prin el și în el „justificarea lui Dumnezeu”, pentru că este purificat și sanctificat; sau că „Cristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii făcîndu-se pentru noi blestem”, adică blestemat ca răstignit, deoarece blestemul și păcatul sînt aneantizate prin moartea lui Cristos[132]. Cristos reprezintă și este păcatul umanității, victima care îl încarnează, iar moartea sa figurează și este, mistic, exterminarea păcatului. Victimele umane ale Thargeliilor[β] de la Atena erau „otrăvi” sau „otrăvitori”, deoarece, sub aspect mistic,

---

[131] Cf. Spencer şi Gillen, *Native Tribes*, 204.

[α] Este vorba de *hattā't* (*Lev.*, IV, *passim*), pus în legătură cu *ht'* care redă mai întîi, în sens propriu, ideea de 'a rata ținta' sau de 'a devia de la direcția propusă' (cf. *Jud.*, XX, 16); în marea majoritate a cazurilor, se referă însă la o abatere morală sau religioasă a cuiva față de semeni sau față de Dumnezeu. Substantivul *hattā't* nu explică motivația lăuntrică pentru încălcarea normei, ci acoperă numai aspectul ei concret, în opoziție cu respectarea legii sau a voii revelate a lui Dumnezeu (v. *Ex.*, XX, 20; *Os.*, XIII, 2).

[132] *2Cor.*, V, 21; *Gal.*, III, 13 (*Deut.*, XXI, 23).

[β] Era una din cele mai importante sărbători ale Atenei, celebrată în cinstea lui Apolo și a lui Artemis în a șasea și a șaptea zi a lunii *Thargelion* (mai). Era o sărbătoare agrară, în care zeului i se ofereau primele roade ale pămîntului, dar care conținea și o acțiune propițiatoare cu scopul de a-l opri pe acesta de la a distruge recolta prin secetă sau molimă. Sacrificiul era aplicat asupra unor animale (oaie, porc) și asupra a doi oameni cu înfățișare hidoasă, aleși tocmai din pricina aspectului lor respingător, deoarece prezentau deja forma răului ce trebuia înlăturat.

simbolic, erau toate necurățiile și relele[133] de care comunitatea dorea să se debaraseze. Am putut vedea că, în cadrul sacrificiilor imprecatorii, victima figurează și încarnează imprecația, destinul căruia îi este încredințat sperjurul și sperjurul însuși[134].

Se poate spune că motivele care au determinat alegerea unei victime de o anumită speță, de un anumit sex, de o anumită culoare, de o anumită vîrstă sînt, în oarecare măsură, simbolizate în victima astfel aleasă, deoarece ele se află în relație cu obiectul sacrificiului și cu virtutea specială pe care victima o deține în raport cu acel obiect.

Sacrificiile obișnuite din cadrul religiilor antice, organizate ca serviciu alimentar pentru zei, erau simulacre de mese divine și sigur că, într-o anumită măsură, orfandele erau reprezentative pentru virtutea care se afla în ele și care, ea singură, era absorbită de către zei. În sacrificiile către Iahve, sîngele, care îi era rezervat, conținea viața animalului și, într-un sens, o figura, deoarece, dacă „viața se află în sînge", sîngele nu este tocmai viața. Se poate spune că sîngele, cu toate ritualurile pe care le comportă – fie ca materie de oblație, fie ca mijloc de consacrare și de protecție, fie ca mijloc de purificare –, figurează efectele multiple în vederea cărora este folosit. Aceeași remarcă este valabilă și pentru soma din religia vedică și pentru haoma din religia avestică. Despre aceste lichide putem spune și că ele conțin viața, principiul oricărei vieți din natură, ajungîndu-se a se vedea în ele un principiu de viață nemuritoare. Așadar, ele sînt simbolul vieții, al tuturor formelor de viață pe care îl conțin datorită credinței.

Pe cînd sacrificiile obișnuite prezentau caracterul unui omagiu adus divinității, oblațiile nu erau decît simbolul foarte grosier, recomandat de către tradiție, al sentimentelor morale și sociale: recunoștința pentru zei, încrederea în puterea lor, devotamentul în serviciul lor. Este foarte evident însă că, la început, materia sacrificiilor nu a fost aleasă pentru exprimarea unor astfel de sentimente și că ea se pretează destul de puțin la asta. S-a dorit mai întîi adaptarea ei la o acțiune magico-religioasă, și chiar acțiunile de acest gen sînt cele pe care le simbolizează cel mai firesc, tocmai datorită analogiilor care au dus de la bun început la alegerea acelei materii în scopul respectiv. Diferitele forme de rugăciune constituie expresia cea mai proprie pentru manifestarea sentimentelor.

În virtutea unei analogii speciale, anumite elemente de sacrificiu din cadrul economiilor mîntuirii devin simboluri ale vieții veșnice. Acesta este, de exemplu, cazul somei și al haomei, pe care tocmai l-am citat. Același este și cazul pîinii și al vinului din preactica creștină. Poate că, la origine, sacrificiile somei și haomei sînt rituri ale ploii, cu ocazia reînnoirii[135]; surse și simboluri ale vieții naturale sub toate formele, aceste băuturi sacre au devenit cu timpul simboluri mistice ale nemuririi. În mod asemănător, în pîine și în vin s-a găsit materia potrivită pentru simbolismul speranței creștine; susținătoare ale vieții naturale, ele sînt apte să devină sacramente ale vieții veșnice. Dar pîinea și vinul euharistice nu semnifică doar nemurirea creștinului, ci și misteriul mîntuirii creștine, principiu al acestei nemuriri; deoarece pîinea și vinul figurează moartea lui Cristos, pîinea ruptă fiind corpul lui Isus, frînt prin răstignire, iar vinul, sîngele divinului crucificat[136] – simbolism arbitrar, găsit *post factum*, pentru a adapta cina creștină la mitul redempțiunii. Sacrificiul somei își are, și el, mitul patimii, deoarece s/Soma este zeul, iar tratamentul adus somei este o

---

[133] φαρμακοί.
[134] *Supra*, p. 46.
[135] Cf. Caland și Henry, II, 486-489.
[136] *1Cor.*, XI, 24-25; *Mc.*, XIV, 22-24; *Mt.*, XXVI, 26-28; *Lc.*, XXII, 19-20.

patimă divină. Cînd se zdrobește planta sacră pentru a-i extrage sucul, este ucis Soma, iar ritualul nu ascunde acest fapt[137]. Zdrobirea somei procură băutura vieții; dar această patimă cu totul mistică a zeului plantă și băutură nu are nimic emoționant, și putem fi siguri că nu a adus prea multe lacrimi în ochii credincioșilor. Dacă patima lui Cristos se leagă de simbolul ei sacramental în mod mai puțin natural decît cea a lui Soma, ea are asupra acesteia avantajul realității sale și al unei semnificații morale.

Figurația gestului se află în relație cu scopul sacrificiului; obiectul acțiunii sacre se exprimă în mod mai direct și mai special prin acesta decît prin materia sa. Într-un rit de ploaie, apa figurează ploaia, iar prin răspîndirea apei se reprezintă și se imaginează căderea ploii. Am văzut felul în care, cu un realism copilăresc, populația arunta figurează acțiunea făcătorilor de ploaie[138]. Riturile totemice constau, într-o mare măsură, în gesticularea imitativă a totemului, și nu încape îndoială că aceste rituri sînt un rudiment de acțiune sacră. În ritul principal al lui Wollunqua[139], esența ceremoniei nu este fabricarea unui șarpe din pămînt, ci distrugerea violentă – gest simbolic, neînsoțit de cuvinte, socotit a fi eficace, și care deja este aproape un sacrificiu. Manipularea șarpelui și a simulacrului de curcubeu în ritul populației anula[140] este o reprezentare a dramei meteorologice prin care s-a vrut să se explice geneza ploii.

În riturile sezoniere, uciderea victimelor este mistică, adică ea exprimă în mod sensibil, semnifică și este considerată a provoca moartea sau, dacă vrem, transmigrarea spiritului vegetației – primitivul neconcepînd moartea ca pe o suprimare completă a ființei individuale și fenomenale. Foarte adesea, între modalitatea de jertfire și semnificația sa există o relație cu totul specială. În Mexic, victimele umane ale lui Totec, zeul pămîntului cultivat la începutul primăverii, erau jupuite, apoi preoții și alte persoane îmbrăcau această piele[141] pentru a marca și a opera metamorfoza pămîntului, care își schimba deci pielea – rit nu mai puțin expresiv și mai dubios decît spintecarea vacii la sărbătoarea Fordicidia, din cultul roman. Pentru inaugurarea recoltei de porumb, se tăia capului lui Xilonen, zeița porumbului nou, care, cu acest prilej, era reprezentată de o femeie tînără. „Acest sacrificiu", spune Sahagun, „avea loc în onoarea zeiței Xilonen, toată lumea avînd permisiunea de a mînca spice verzi de porumb, pîinea care se făcea din acestea și tijele aceleiași plante. Nimeni nu îndrăznea să mănînce aceste lucruri înainte ca sacrificiul să se petreacă"[142]. Decapitarea lui Xilonen, așadar, închipuia decapitarea tijelor de porumb în vederea uzului primelor spice; decapitarea preliminară a victimei servea la ridicarea interdicției care apăsa asupra recoltei, iar decapitarea lui Xilonen ridica interdicția, căci elibera spiritul porumbului. La încheierea recoltei, o altă femeie, mama grîului copt, închipuind-o pe zeița Toci, „Mama noastră", era

---

[137] Se pune o bucățică de iarbă asupra plantei înainte de a o lovi și se are grijă să i se spună lui Soma: „Nu te teme, nu fugi... . Nu regele Soma este cel lovit" (Calland şi Henry, I, 153). Această comedie, însă, are rostul de a camufla violenţa gestului; cînd totul se încheie, înainte de a arunca în apă resturile somei strivite, se face deasupra acestora o libaţie cu miere şi cu lapte, spunîndu-i-se, totuşi zeului (*ibidem*, II, 394) că i s-au tăiat „dragile membre" şi „puternicele încheieturi".

[138] *Supra*, p. 44.

[139] *Supra*, p. 45.

[140] *Supra*, p. 45.

[141] Seler, *Altmexicanische Studien*, II: *Die achtzehn Jahresfeste der Mexicaner*, în *Veröffentlichung aus dem k. Museum für Völkerkunde,* VI. Band, Berlin, 1899, 76 ş.urm.

[142] Sahagun, 124.

decapitată precum Xilonen. Victima era însă jupuită precum victimele lui Xipe Totec, iar un preot lua imediat figurația zeiței îmbrăcînd pielea victimei; o bucată din această piele, legată de coapsă, servea la confecționarea măștii lui Cinteotl, zeul porumbului în bob sau al porumbului de iarnă, a cărei naștere o figura astfel, o dată cu învierea Mamei[143]. Decapitarea lui Toci reprezintă încheierea recoltării, duce la capăt desacralizarea cerealelor și le aduce la lumină, deoarece abia acum se vor putea extrage spicele din teaca lor, boabele putînd fi folosite pentru nevoile alimentației. Mai puțin sălbatic era ritul atenian Bouphonia[144], însă jertfirea taurului și împăierea sa figurau la fel de bine moartea și învierea spiritului grînelor.

Nu mai puțin semnificative sînt execuția și formele de execuție ale victimelor din cadrul sacrificiilor de purificare. Jertfirea victimei semnifică ceea ce vrea să pună în act: distrugerea răului. De obicei, într-un astfel de caz victima nu este mîncată, dar este îndepărtată într-un fel sau altul: prin ardere, îngropare sau ducînd-o undeva departe. Se știe care era soarta țapului ispășitor, victimă a marii ispășiri a lui Israel: era aruncat de sus, de pe o stîncă[145], și se spunea că este destinat demonului deșertului[146]. La populația baganda, victimele marilor sacrificii expiatorii, numite *kyonzire* (printre care era o victimă umană), nu erau jertfite pe teritoriul tribului, ci erau duse sub pază dincolo de frontieră, la populația banyoro, și, după ce li se zdrobeau membrele, erau lăsate acolo – modalitate foarte simplă de descărcare a necurăției sau flagelului la neamul vecin[147]. În China antică, în caz de calamitate se sacrifica la porțile cetăților un anumit număr de victime animale, cărora li se zdrobeau și împrăștiau membrele[148]. Simbolismul gestului în sacrificiile imprecatorii este analog celui din cadrul sacrificiilor de eliminare. Pentru jurămîntul lui Matiel[149], se taie capul unui berbec, semnificînd că lui Matiel i se va tăia capul dacă nu-și ține cuvîntul. Purcelul pe care îl înjunghiau fețialii de la Roma pentru a încheia tratatele[150] figura moartea care îi aștepta pe sperjuri.

Ceremonialul sacrificiilor de pură oblație, în care nici o parte a victimei nu era mîncată de către ofertanți, indică mai mult sau mai puțin clar ideea de dar sau de serviciu alimentar. Astfel, în cultul lui Iahve holocaustul trebuie să fi fost, la început, un mijloc de a conduce către zeu spiritul sau virtutea – esența victimei, se poate spune –, prin fum și miros[151]. În cele din urmă, ritul nu mai era decît o modalitate de prezentare. Totuși, pîinile punerii înainte de pe masa din templul lui Iahve[152] au semnificația pe care ar avea-o și pe o masă oarecare: cel care le așază împodobește masa zeului. Riturile din cultul chinez, conform cărora li se prezentau strămoșilor ofrande, dețineau semnificația unor gesturi asemănătoare din serviciul de la masa celor vii. Același lucru se poate spune și despre festinurile pe care egiptenii, asirienii, uneori grecii și, urmîndu-i, romanii le ofereau zeilor lor.

---

[143] Sahagun, 133 ş.urm.
[144] *Supra*, p. 17.
[145] Meinhold, *Mischna Joma*, 60-61.
[146] Azazel. *Lev*., XVI, 8, 10, 26. A se compara pasărea lăsată pentru purificarea leproșilor, *Lev*., XIV, 1-8.
[147] Roscoe, 200, 342, 363.
[148] *Li ki*, c. IV, *Yue ling*, a. 2, 34; 6, 46.
[149] *Supra*, p. 46.
[150] Tit Liviu, I, 24, 6-9.
[151] Cf. *supra*, n. 81.
[152] *Ex*., XXV, 30, *Lev*., XXIV, 5-9. Aceste pîini se numesc „ale punerii înainte” deoarece ele era plasate înaintea lui Iahweh.

De obicei, în sacrificiile care conțineau o parte ritualic consumată, această comuniune are în relație cu zeul un sens analog celui pe care îl are între oameni și comensalitate[153]. Ea semnifica și crea o participare cu caracter psiho-moral între zeu și credincioșii săi, prin mijlocirea victimei, a cărei virtute sacră, aceeași, trecea asupra tuturor, lega zeul de credincioșii săi, pe credincioși de zeul lor și pe credincioși între ei, întru comuniunea cu zeul lor. Se înțelege că semnificația religioasă a mesei sacre poate fi mai mult sau mai puțin accentuată, în funcție de relația care se presupune a exista între victimă și zeu. Dacă victima îl întrupează pe zeu, sacrificiul va avea o semnificație foarte complexă, al cărei echilibru este dificil de surprins de către rațiune, acest echilibru nemenținîndu-se decît prin credință și pentru credință și neputînd rezista unui examen critic.

O bună parte a victimelor umane din cadrul sacrificiilor aztecilor procura materia meselor sacre, iar cu anumite ocazii, mai ales a sărbătorii lui Uitzilopochtli, figuri de aluat închipuind zeii și victimele umane – figuri care erau la fel de sacre precum acele victime – erau consumate în mod asemănător, în cadrul unei mese religioase[154]. Victima era oferită divinității pe care o încarna; chiar și zeul de aluat era pregătit în onoarea zeului pe care îl reprezenta și îi era oferit, ceea ce nu împiedica oferirea de ofrande chiar și acestor imagini de aluat[155]. Totuși, zeul era mîncat printr-o victimă sau o imagine de aluat. Era un rit de consacrare prin care victima sau imaginea de aluat era oferită zeului, și un rit de comuniune prin care aceasta era dată celor care o mîncau.

Firește, trebuie admis că toate aceste personificări mistice (chiar cea a zeilor și nu doar cea a dublilor lor, personificarea divină a victimelor și cea a imaginilor de aluat) erau destul de vagi. Fiecare zeu este o personalitate unică și multiplă, o forță și o influență. Ritul consacrării, care multiplică divinitatea prin victimă, o fortifică în sine pentru rolul pe care i-l atribuie credința. Ritul de comuniune o dă mai departe credincioșilor săi, fără a-i compromite substanța esențială, pentru a-i asocia pe aceștia operei și personalității ei sociale. Totalizînd, nu mai este contradictoriu ca un zeu aztec să fie viu și mort în același timp, onorat printr-un sacrificiu și sacrificat ca victimă, ca el să se primească pe sine și să fie oferit, după cum nu este contradictoriu ca zeul creștinilor să fie Tată, Fiu și Spirit Sfînt, onorat prin sacrificiul lui Cristos care, ca zeu, se oferă lui însuși, și, ca urmare a aceluiași sacrificiu, este consumat în cadrul comuniunii euharistice. Lucrul acesta nu mai este contradictoriu, dar totuși este, nimic din toate acestea neavînd consistență decît în cadrul misteriului. Ceea ce tocmai a fost spus pentru sacrificiile mexicane este valabil pentru toate sacrificiile cărora li se asociază în mod direct ideea unei comuniuni divine, idee care, de altfel, există implicit și într-o anumită proporție în orice sacrificiu mîncat ritualic.

Diferența de semnificație dintre comuniunea divină din sacrificiile mexicane și comuniunea divină din sacrificiului creștin constă în aceea că prima participă în mai mare măsură la caracterul magic al acțiunii sacre din cultele primitive, iar cea de-a doua are un caracter mult mai spiritual și mai moral. În primul caz, ritul de imolare exprimă și operează regenerarea fizică a zeului, prin moartea victimei identificate cu acesta; ritul de comuniune exprimă și operează participarea credinciosului la viața regenerată a zeului său. Ritul de imolare mai semnifică omagiul adus unei forțe protectoare a neamului și a membrilor săi. Ritul de

---

[153] Asupra semnificaţiei atribuite și astăzi comensalităţii la beduini, v. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908, 79 ş.urm. „Atît timp cît sarea şeicului populaţiei Kaâbneh era în *stomacul nostru*, aveam dreptul la protecţia ei" (p. 87).

[154] Sahagun, 153, 204.

[155] Sahagun, 169 (cf. 142, 157).

comuniune mai semnifică încorporarea credinciosului în grupul protejat de către zeu. În cel de-al doilea caz, ritul de consacrare figurează, sub aspect comemorativ, moartea lui Cristos, adică regenerarea aleșilor prin capul lor spiritual și divin, întru sfințenie și nemurire. Ritul de comuniune figurează și operează participarea credinciosului la Cristos și la viața sa sfîntă și nemuritoare. Ritul de consacrare mai semnifică omagiul adus de către umanitatea creată și răscumpărată Dumnezeului creator și mîntuitor. Ritul de comuniune mai semnifică încorporarea credinciosului la colectivitatea nemuritoare a sfinților.

Cum acțiunea sacră nu este decît un rit magic repetat la nesfîrșit – dar unul tradițional, în care se afirmă viața perpetuă a unui grup uman –, actul ritual nu figurează decît obiectul imediat, magic la modul propriu, al acestei acțiuni, fie că acest obiect privește cursul natural al acestei lumi, fie că se referă la bunurile vieții spirituale și ale nemuririi. Oricum, el figurează tradiția însăși, credința comună a grupului de credincioși și instituirea ritului săvîrșit conform cutumei strămoșilor și așa cum l-au practicat aceștia. Gestul ritual este socotit a fi cel al strămoșului divin sau al zeului care a instituit ritul, astfel încît acest act eficace este comemorativ, totodată. Așadar, el are o dublă semnificație, în relație cu dublul său caracter. Ritul totemic va fi o imitație a totemului, mimică admirabil de eficace; în același timp, va fi o imitație a strămoșului, mimică sacră, în mod religios. Riturile de sacrificiu vor fi un gest semnificativ al reînnoirii, fie că este vorba despre un rit de sezon sau de un tribut natural, serviciu alimentar sau omagiu, fie că este vorba despre un sacrificiu comun; totodată, vor fi gestul tradițional, instituit de către zei sau de către strămoși, formă proprie a religiei în respectiva comunitate. Dacă este vorba despre un sacrificiu de comuniune din cadrul unui cult al misteriului și despre sacrificiul din creștinism în mod special, ritul nu va semnifica doar garanția nemuririi acordate credinciosului și participarea sa rituală la viața divină, ci va fi considerat ca reiterare a sacrificiului primordial, a morții lui Cristos, căreia i-a urmat învierea, și ca reiterare a ritului instituit pentru a comemora această moarte și această înviere; astfel încît, dacă înțelegem bine, este vorba despre aceeași acțiune sacră care de la început se perpetuează într-o societate dată, expresie a vieții sale reînnoite neîncetat, a idealului și a speranțelor ei. Istoria – dar un fel de istorie eternă, care nu este limitată nici în timp, nici în spațiu, o istorie mitică a grupului social și religios – intră astfel în liturghie, ca element figurat, marcînd continuitatea, unitatea mistică a acțiunii sacre, a religiei și a societății religioase, de-a lungul timpului.

În mod accesoriu, în acțiunea sacră pot fi comemorate și alte fapte decît cel al instituirii sale mistice. Cultul unui popor este condiționat de viața sa națională și de întîmplările din istoria sa. Cultul unei societăți religioase cu tendințe universale este influențat de peripețiile evoluției acelei societăți. Pînă la un anumit punct și privind cu atenție, într-o carte de rugăciuni am putea regăsi întreaga istorie a Bisericii romane, nu doar istoria sa externă, ci istoria ei intimă, evoluția pioșeniei. Cu toate acestea, aici nu vorbim despre elementele accesorii ale liturghiei creștine, ci de elementele ei fundamentale, de actul ritual și de semnificația acestuia. Or, esențialmente, actul ritual al sacrificiului creștin constă în consacrarea pîinii și a vinului și în comuniunea euharistică. Acesta este actul a cărui semnificație proprie am arătat-o în relație cu acte similare la fel de semnificative din alte religii, începînd cu cele care abia meritau numele de religie. Întocmai precum cutare rit al unui clan arunta – ritul Uliului negru[156], să spunem – simulează prin gesturile figuranților zborul uliilor (la început imitat pentru înmulțirea totemului) și, prin circumcizie, reprezintă trecutul religios al clanului prin ce are el esențial (deoarece se spune că

[156] Strehlow, III, 1, 39.

circumcizia fost instituită de strămoşi), tot astfel, ritul cinei creştine nu semnifică doar moartea lui Cristos şi participarea credinciosului la nemurirea sa, ci repetă gestul lui Cristos binecuvîntînd pîinea şi vinul, apoi prezentîndu-le discipolilor săi; adică reprezintă instituirea sacramentului euharistiei şi păstrarea sa seculară în cadrul Bisericii[157]. Atît într-un caz, cît şi în celălalt, cuvintele servesc la a lămuri semnificaţia gestului.

În felul ei, şi forma rituală constituie o figuraţie. Ea este în mod esenţial aşa, deoarece exprimă ideea obiectului care se consumă prin sacrificiu; la început, această formulă nu a fost nici concepută, nici utilizată, nicăieri, în nici o religie, ca expresie pur verbală a acestei acţiuni, ci simbol eficace care, prin gest, contribuie la succesul operaţiunii sacre. Cuvîntul a cucerit uşor o mare parte din acţiunea sacră nu pentru că ar fi fost un mijloc de a face cunoscute spiritelor sau zeilor intenţiile oamenilor, ci deoarece el constituie pentru fiinţa umană însăşi o reprezentare sensibilă a ceea ce aceasta crede şi vrea, o adevărată figuraţie prin care omul îşi exteriorizează gîndul, dorinţa, voinţa; şi, de asemenea, deoarece prin această reprezentare – care este substanţială pentru om, la fel cum este substanţial gestul care se săvîrşeşte asupra materiei acţiunii sacre – el realizează ceea ce figurează, fie asociat cu gestul, fie singur adesea (lipsit de materie sau gest). Formula sacră este o incantaţie. În multe cazuri, de altfel, ea era mai mult sau mai puţin indispensabilă în determinarea sensului gestului, iar pentru gîndirea primitivă această determinare este necesară pentru eficacitatea formulei. Ea mai era necesară şi ca expresie a gîndirii colective, care nu putea fi mai bine definită în rit decît printr-o expresie verbală. Cîntecele rituale ale populaţiei arunta descriu acţiunea pe care o însoţesc şi îi exprimă sensul tradiţional. În ritualul brahmanic, nu doar riturile sînt pline de recitări şi de cîntece care sînt imnuri şi invocaţii, ci şi gesturile preoţilor, mai ales ale celui care este operatorul principal al sacrificiilor, *adhvariu*, sînt adesea enunţate verbal în timp ce sînt executate. Sub acest aspect, de altfel, precum în frecventele apostrofe ce trebuie adresate instrumentelor şi elementelor sacrificiului, ritualul brahmanic nu face decît să accentueze o tendinţă care se întîlneşte în toate ritualurile. În ritualurile complicate, în care acţiunea sacră se referă la mai multe divinităţi sau se săvîrşeşte în mai multe scopuri, cuvîntul serveşte la a figura diversele intenţii, iar această figurare este cerută în mod special dacă divinităţile însele nu sînt reprezentate prin nici un simbol material; în acest caz, cuvîntul nu serveşte doar la a defini acţiunea: el şi evocă zeii cu privire la acţiunea care se referă la aceştia. Cu cît acţiunea sacră are o mai mare importanţă, cu atît este mai bogată în sentimente şi în amintiri şi cu atît mai mult îi priieşte ca setul de formule să se îmbogăţească pentru a le exprima pe unele şi pe celelalte.

În unele cazuri, cuvîntul se întîmplă să înlocuiască acţiunea sacrificiului. Egiptenii, care aduceau ofrande sub formă de imagini (precum făceau chinezii cu hîrtia), făceau şi ofrande prin intermediul formulelor care le exprimau voinţa[158].

---

[157] De aici vine insistenţa cu care canonul misei catolice reia cele mai mici gesturi ale lui Cristos instituind euharistia: „Qui pridie quam pateretur *accepit panem in* sanctas ac venerabiles *manus suas*, et *elevatis oculis in coelum* (amănunt care nu există în evanghelii) ad te Deum patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, *benedixit, fregit et dixit*: «Accipite et manducate ex hoc omnes: hoc est enim corpus meam»".

[158] Rugăciunea lui Zan, contemporan cu Pepi II (a doua dinastie egipteană): „O, vouă, trăitori care sînteţi pe pămînt, servitori precum mine, cei pe care regele îi va iubi şi faţă de al căror oraş va fi binevoitor, cei care vor spune: «Mii de pîini, bere, boi, oi, veşminte, fie lui Zau, fiul lui Zau!», Breasted, *Ancient Records of Egypt. Historical Documents*, I, Chicago, 1906, 173.

Dorința, perpetuată prin formula scrisă, dobîndea astfel o virtute permanentă. Un exemplu aparte de interpretare mai subtilă este cel dat de ritualul brahmanic al consacrării regale. Acest ritual comporta odinioară un sacrificiu uman. În locul sacrificiului se recită acum, un preot povestind legenda mitică a lui Șunahșepa[159], în care vedem cum înșiși zeii au consimțit să nu se mai jertfească victima umană cerută anterior pentru viața regelui. La origine, poezia a putut avea drept unic obiect explicarea suprimării sacrificiului cu această ocazie și în acest moment al consacrării regale, însă ea a fost socotită ca avînd aceeași virtute precum sacrificiul pe care, în mod atît de ingenios, l-a substituit.

IV

Locul sacru își are valoarea sa mistică: are semnificație și este simbol. La populația arunta, locul propriu al ceremoniilor totemice nu numai că are un caracter sacru (care îi este și natural) și o valoare și un sens mistice (care îi sînt atribuite), ci aproape că devine un sanctuar atîta vreme cît durează ceremoniile și, cumva, se substituie locurilor totemice pentru repetiția riturilor care are loc în fața novicilor[160]. La alte triburi australiene, aceeași trăsătură aparține și locurilor de inițiere[161]. La populația warramunga, la care riturile se celebrează în adunările tribului, locul totemic este figurat acolo[162], astfel încît locul de ceremonie are un caracter simbolic foarte clar determinat.

Pe baza aceluiași principiu al reprezentării, în religia chineză sacrificiile aduse cerului sînt oferite pe o movilă rotundă, iar sacrificiile făcute pămîntului, pe o movilă pătrată[163]. Movila rotundă imită și reprezintă cerul, fiind imaginea acestuia; în același chip, movila pătrată este imaginea pămîntului. Nu acesta este cadrul dorit pentru o acțiune care vrea să ajungă și la unul, și la celălalt? În fapt, această figurare a locului corespunde figurării actului și celorlalte elemente de punere în scenă. Acțiunea se împlinește mistic, în cer, deoarece ea se petrece pe o movilă care, sub aspect mistic, este cerul; ea se petrece pe pămînt, iar acesta o cuprinde, deoarece pătratul sacru în care se jertfește și se îngroapă victima este, în mod mistic, întregul pămînt.

Se înțelege astfel de ce templele mexicane luau forma de piramidă, pe a căror înălțime trona zeul[164]. Templul era o formă a lumii, așa cum erau unele dintre templele cu etaje din Antichitatea babiloniană[165] și cum erau, în felul lor, templele egiptene. Deschizînd porțile sanctuarului în care se afla statuia divinității, preotul egiptean spunea: „Cele două porți ale cerului se deschid, cele două porți ale pămîntului se desprejmuiesc... Cele două porți ale cerului sînt deschise, cercul zeilor radiază”[166]. Orientarea templelor, în Antichitatea greacă și romană, cea a bisericilor,

---

[159] A se vedea Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, 1893, 134.

[160] Pentru reuniunile tribale în care se conferă gradul superior de inițiere (*engwura*), prin orientarea și distribuția sa, campamentul reprezintă, pe scurt, întregul teritoriu tribal (Spencer și Gillen, *Native Tribes*, 227), de unde urmează că, în oarecare măsură, locul ceremoniei reprezintă, de asemenea, toate locurile sfinte ale tribului.

[161] Pentru *kuringal* la populația yuin, a se vedea, de exemplu, Howitt, *The native Tribes of South-East Australia*, London, 1904, 537, 552.

[162] Spencer & Gillen, *Northern Tribes*, 233 ș.urm.

[163] *Li ki*, c. XX, *Ți fa*, 2. Grube, 39.

[164] A se vedea Beuchat, *Manuel d'archéologie américaine*, Paris, 1912, 368 ș.urm.

[165] Winckler și Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte testament*, Berlin, 1902, 616.

[166] Moret, *Rituel*, 49.

la creștini, răspund aceleiași preocupări. Templul este un mic univers, reprezentare a celui mare; el este astfel pentru ca acțiunea care se împlinește în mica lume simbolică să-și aibă consecințele în marea lume reală. În acest caz încă putem spune că partea contează pentru întreg, dar ea contează astfel deoarece este imaginea întregului, pentru că, în mod mistic și prin reprezentare, ea este întregul. Acțiunea sacră poate fi foarte bine localizată, și este localizată în mod necesar, dar în așa fel încît, sub aspect mistic, ea nu se limitează spațial, iar influența ei, depășind limitele aparente ale locului, se întinde la fel de departe precum semnificația acestuia.

Localizarea spiritelor și a zeilor într-un obiect care îi reprezintă este o altă parte a acestei puneri în scenă. Raportul nu este de simplă habitație, chiar cînd obiectul nu are formă umană și cînd acesta este, de pildă, un arbore sau o piatră. Aceasta constituie o materializare, o exteriorizare, o determinare și, pentru a spune totul, o transformare, o reprezentare mistică a ființei divine. Astfel, australienii consideră că primii strămoși s-au prefăcut în cutare arbore, cutare stîncă; populația arunta, mai ales, crede a deține, prin *tjurunga*[α], un soi de dublu al fiecărui individ, al morților și al viilor, o virtute existînd în *tjurunga*[167]. La fel, pietrele sacre din locurile canaaneene de cult erau simboluri ale prezenței divine. Zeul de la Bethel se afla în piatra care se consideră că Iacob a pus-o în sanctuar[168]: este drept că Iacob a văzut-o în vis, dar visele sînt și ele o realitate mistică. Însuși Iahve se afla în chivot și călătorea cu poporul său[169].

Imaginile și statuile sînt o formă mai împlinită a figurației. Ele au aceeași origine, același caracter de reprezentare mistică. Este posibil ca, în unele locuri, imaginile să fi fost la început temporare, așa cum cele zece locuri de inițiere ale australienilor sînt sanctuare provizorii. La populația warramunga, Wollunqua de pămînt[170] este una dintre aceste imagini care au durata de viață a unei ceremonii, care reprezintă spiritul totemic și care îl încarnează pentru o singură acțiune ritualică. În același fel, pentru ceremoniile de inițiere ale populației yuin[β], se face un desen pe un arbore, iar pe sol, o imagine de pămînt a lui Daramulun, spirit al inițierii, care au rol numai pentru acea ocazie[171]. Se consideră însă că schimbarea condițiilor existenței umane și evoluția ideilor religioase au dus mai tîrziu, inevitabil, la construcția de temple (care sînt locuri sacre permanente, mici universuri mistice, imagini ale celui mare, în care se petrece activitatea zeilor) și la

---

[α] Sau *churinga*, artefact sacru de piatră sau de lemn utilizat în ceremonii religioase, considerat a avea puteri magice (de vindecare a rănilor și de întărire a trupurilor slăbite). Posesorul (uneori o singură persoană, alteori un grup) unui asemenea obiect crede că o parte a spiritului său se află în *tjurunga*, de aceea pierderea sau distrugerea lui echivalează cu risipirea spiritului posesorului ori măcar cu punerea lui în pericol.

[167] Cf. Strehlow, II, 75 ș.urm. Spencer & Gillen, *Native Tribes*, 128 ș.urm.

[168] *Gen.*, XXVIII, 11-19 (XXXIV, 7). Geneza spune că Iacob a numit Bethel „locul" viziunii sale. Este vorba despre locul sacru de la Bethel. Din descoperirile recent făcute la Elephantina, pare a rezulta că Bethel 'casa lui dumnezeu', nu era doar numele oraşului şi al pietrei sacre, ci acela al patronului oraşului, şi era încorporat în piatră. Cf. E Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig, 1912, 57 ș.urm.

[169] Cf. *Num.*, X, 35-36, cuvintele care se rosteau ridicîndu-se şi aşezînd arca; *1Sam.*, IV-VI, povestirea capturării arcei de către filistini.

[170] *Supra*, p. 44.

[β] Aborigeni din Australia, împărțiți în două triburi – *djiringanj* și *thaua* – localizate pe coasta de sud-est.

[171] Howitt, 538, 553.

construirea de imagini durabile (statui, dubli mistici ai acestor zei, care sînt aduși astfel la îndemîna omului). Chiar dacă arta s-a exersat prin fabricarea acestor imagini, nu de amorul artei au fost ele inventate. Se poate spune că acest lucru s-a petrecut din nevoia de acțiune sacră și pentru a-i adapta pe zeii înșiși la exigențele acestei acțiuni.

Se știe că anumite culte, mai ales vechile culte ale Egpitului, au încarnat virtutea divină în animale; acestea căpătau un cult special, în care grija pentru animal dobîndea formele unui serviciu religios. Avem a face cu o evoluție intensivă a aprecierii mistice a animalelor, care se întîlnește în toate societățile inferioare și care nu trebuie să se confunde cu ceea ce se numește, la propriu, totemism, pe cît se pare, acesta nefiind decît o formă particulară, la anumite rase umane.

După cum am văzut, în cadrul sacerdoțiului, mai ales a celui regal, există un soi de figurație mistică a divinității, dar aceasta se referă la participarea forței în vederea împlinirii acțiunii sacre, fiind figurație mistică a acțiunii divine. Figurația permanentă a unui zeu personal, printr-un individ viu, primind cultul în locul zeului, ca și cum ar fi zeul însuși, nu este realizabilă, deoarece omul-zeu nu se poate și nu vrea să se sustragă funcțiunilor proprii naturii umane; el nu este zeu decît în mod relativ și, am spune, cu intermitență. Există șefi sau regi zei la anumite populații africane, dar aceste populații încă au o foarte precară idee despre divinitate, iar acești regi nu sînt întocmai zei încarnați. La neamurile care au atins un oarecare nivel de civilizație, regii și preoții nu sînt zei decît prin reprezentare sau printr-o întrupare care, într-o anumită măsură, dedublează divinitatea fără a o absorbi cu totul în omul viu. Astfel se încarnează și se reîncarnează buddha cerești în marii lama ai Tibetului. Oricare ar fi onorurile al căror obiect sînt, rațiunea de a fi a acestor oameni-zei este mai degrabă acțiunea sacră pe care o realizează decît cultul pe care îl primesc. De cele mai multe ori îi vom întîlni ca operatori-figuranți ai acțiunii sacre, nu ca subiecți sau destinatari ai acestei acțiuni. Faraonul Egiptului și Fiul Cerului din China exercitau funcțiuni divine, fiind pe jumătate zei înconjurați de o etichetă mai degrabă divină decît umană. Cu toate acestea, ei nu erau deloc zei personali realmente întrupați, iar apoteoza lor nu era completă; în fond, aceasta semăna mai mult celei a papei, vicarul lui Dumnezeu și al lui Cristos. Teoretic, divinitatea personală a împăraților romani, imitată după Orient, nu mergea mai departe decît aceea a faraonului și, practic, nu era încărcătă cu o etichetă atît de chinuitoare. Geniul împăratului viu era cel adorat, nu persoana sa[172]. În cadrul cultului, deja statuia dublului faraonului îl înlocuia cu folos[173]. Vechea religie a Mexicului procură din abundență situații de figurație divină, figurație personală – în măsura în care zeii reprezentați erau persoane –, însă figurile sînt mai ales victime ale sacrificiilor, cea reprezentată prin figuri fiind moartea mistică a zeilor. Trebuie socotită ca excepție situația figurantului lui Tezcatlipoca[174], care era zeu timp de un an întreg, tratat în consecință, dar nu mai puțin supravegheat în vederea sacrificiului final. Chiar și aici, nu era vorba decît despre un simulacru de viață divină căreia continuau să-i atribuie o semnificație religioasă. Poate că acest simulacru decurgea dintr-un simbol – mai aproape de perfecțiune, la orgine – al unui sacerdoțiu regal, al cărui titular îl încarna pe zeu timp de un an, la încheierea funcției sale fiind sacrificat[175]. De altfel, s-a putut face aceeași legătură cu cazul regilor Egiptului din vremurile primare[176].

---

[172] Wissowa, *Religion und Kultur der Romer*, 1912, 79.

[173] Asupra acestor statui ale „dublului" sau geniului faraonului, calificat ca „dublul regal viu, locuind în naosul și în dublul camerei de adorație", a se vedea Moret, *Royauté*, 225 ș.urm.

[174] Sahagun, 97-99.

[175] Cf. Beuchat, 397-398, ceea ce se spune despre sacerdoțiul anual pe care îl exercita cacic-

În cadrul cultului strămoșilor, China antică a cunoscut o figurație temporară a celor defuncți[177]. În loc de a fi reprezentat doar prin tableta sa, sediu al spiritului – de altfel, toate statuile sînt sediu al divinităților –, în ceremoniile solemne ale cultului strămoșesc, cel mort era reprezentat printr-un viu, anume – în mod obișnuit și dacă era posibil – prin nepotul său[178]. Acest reprezentant era tratat cu toate cele cuvenite mortului însuși, fiind servit ca și cum el ar fi fost defunctul și, la sfîrșit, în numele mortului, rostea cuvintele de binecuvîntare asupra celor care l-au onorat[179]. Limitele ceremoniei însă erau ale onorurilor care îi fuseseră aduse[180]. Cazul este semnificativ, la origine putînd fi legat de credința în reîncarnarea strămoșului într-unul dintre descendenții săi[181], credință foarte asemănătoare cu aceea a încarnărilor divine și care, într-un fel, a putut constitui punctul de plecare; aceasta rămîne o mărturie interesantă asupra nevoii de figurație sensibilă, care este legea oricărei religii. De altfel, lucrul pare cît se poate de diferit, și, desigur, nu decurge din mult mai frecventa situație de posedare temporară a unui viu de către un mort, acesta uzînd de cel dintîi ca de un mediu pentru a da oracole și a-și face cunoscută voința. Aceste mediumuri sînt alese de către morți – cel puțin așa se presupune – și în mod obișnuit nu le iau locul în cadrul cultului.

În Antichitatea timpurie, se pare chiar că pentru sacrificiile aduse spiritelor naturii ar fi existat reprezentanți ai spritului[182]. Se petrecea oare acest lucru printr-un fel de contaminare a cultului spiritelor cu cultul strămoșilor? Avînd în vedere raritatea situației, am fi aproape tentați să credem că da, deși explicația nu se impune. În alte părți, spiritele s-au încarnat în oameni în vederea sacrificării; de asemenea, s-au putut încarna în oameni pentru a primi sacrificiul. Totuși, se înțelege că acest gen de reprezentare nu s-a păstrat. Identitatea mistică între figurant și spirit (al unui mort sau al naturii), pe perioada unei ceremonii și la un neam a cărui imaginație era foarte săracă în materie de religie, avea să sfîrșească prin a fi considerată o ficțiune mai degrabă ridicolă decît edificatoare, care e mai bine să fie abandonată[183].

În felul lor, momentele sacre sînt la fel de reprezentative precum locurile de cult. Ele reprezintă perioade dominate de influența acțiunii sacre, iar cum această acțiune amintește și reînnoiește trecutul pregătind viitorul, timplul sacru pare, în

---

ul principal, la populaţia niquiran, din Nicaragua.

[176] Flindes Petrie, *Religion of Ancient Egypt*, London, 1908, 40.

[177] Grube, 44.

[178] *Li ki*, c. XXII, *Tsi t'oung*, 16.

[179] *I li*, traducere de Harlez, Paris, 1890, 365.

[180] *Li ki*, c. XXII, *Tsi t'oung*, 15.

[181] Ceea ce ar duce la această idee este faptul că, în lipsa unui nepot deja mare, se lua un copil purtat de careva în braţe. *Li ki*, c.v, *Tseng tzeu wenn* a. 2, 20.

[182] *Tcheou li*, XXXI, 27, traducere de Biot, Paris, 1851, II, 254, vorbeşte despre reprezentantul spiritului în legătură cu „sacrificiile de la periferie" şi, de asemenea, XXXV, 49, Biot, II, 333, „cînd se sacrifică celor cinci suverani cereşti" (acestea sînt sacrificiile despre care deja a fost vorba în XXXI, 27). *Tcheou li*, XXXV, 47, Biot, II, 332, menţionează şi un reprezentant al spiritului pentru sacrificiile zeului pămîntului aparţinînd neamului învins. Ultimul caz este semnalat de către Chavannes, *Le T'ai chan*, 461. Acest zeu învins era considerat mort, iar invocatorii „funerari" fiind însărcinaţi cu invocaţiile adresate acestuia (*Tcheou li*, XXV, 31, Biot, II, 199). *Tcheou li*, XXXII, 29, Biot, II, 247, în cadrul convenţiilor dintre prinţi, ceremonia jurămîntului părea a fi prezidată, în oarecare măsură, de către „reprezentantul spiritului".

[183] Cutuma a fost abandonată cu ocazia venirii dinastiei Qin (secolul al III-lea î.C.).

același chip, să recapituleze în prezent trecutul pe care îl comemorează și viitorul pe care îl determină. Sacrificiile închinate lui Xipe Totec, în Mexic, Fordicidiei, la Roma, Anthesteriile, la Atena, figurau și dominau întreaga perioadă de reînnoire. Sacrificiul mexican către Xilonen, prezentarea către Iahve a primei jerbe aduse în sanctuarul său figurau și guvernau recolta. Sacrificiul atenian al Buphoniei, sacrificiul mexican către Toci figurau și guvernau timpul scurs între recoltă și semnănat. Riturile solstițiului de iarnă figurau și guvernau perioada soarelui ascendent, riturile solstițiului de vară, perioada soarelui descendent.

Toate aceste rituri instituite pentru a promova și regla ordinea naturii în raport cu nevoile existenței umane avuseseră ca rezultat, în mod cu totul natural, reglarea ritmului vieții sociale, mai mult sau mai puțin coordonată cu cel al mersului naturii. În felul acesta, fiecare solemnitate rituală devenea un reper orientativ pentru viața comună, un îndemn la relația socială, o confirmare a acestei legături și o asigurare a viitorului societății[184]. Se înțelege că istoria sau mitul ofereau amintiri mai precise în raport cu trecutul fiecărei societăți, că sentimentul legăturii sociale se confunda mai mult sau mai puțin cu cel al interesului comun, iar încrederea grupului social în viitor se confunda cu speranțele privitoare la anotimpul care urma. Tocmai acolo s-a format conștiința socială, cu sentimentul duratei sale și cu voința de a persista. Deja am arătat felul în care ritul mielului pascal – rit de reînnoire și de protecție pentru anul care sta să înceapă, sărbătoare care domină întregul an – a devenit comemorarea mitică a întemeierii poporului israelit. În alte părți, mitul creației se leagă de ritul reînnoirii, însă pentru neamurile primitive creația umanității este creația umanității lor, originea națiunii lor. În cadrul anului liturgic și-au găsit locul amintiri istorice de mare importanță socială, consecvente pentru viața națională din care fac parte începînd cu acel moment. Tiparul natural al anului, cu care se află în relație riturile magico-religioase, s-a transformat în cadrul mistic al vieții sociale, în tablou comemorativ al vieții naționale; calendarul este o agendă și un memorial.

Acest cadru al anului – care s-a impus riturilor magico-religioase ale primitivilor și care, într-o anumită măsură, a dat formă vieții sociale – s-a impus și comemorărilor mitice sau istorice care au dezvoltat semnificația socială, semnificația națională a sărbătorilor. Tot într-o mare măsură s-a impus și comemorărilor mitice sau istorice întîlnite în religiile mînturirii veșnice. Ciclul riturilor anuale, care, la origine, a fost relaționat cu poemul naturii și pe care îl exprima spre a-l realiza, a devenit expresia vieții unui popor și comemorare a istoriei sale, în cadrul cultelor naționale. De asemenea, în cadrul economiilor mîntuirii, realizînd și comemorînd perpetuu, el a figurat integral poemul redempțiunii. Creștinismul procură exemple tipice de gradație prin care se produce urcarea de la ritul de sezon la comemorarea cu caracter național, și de la această comemorare la cea a faptului salvator, pe care se întemeiază economia nemuririi, deoarece marea sărbătoare creștină este sărbătoarea Paștelor, comemorare a mîntuirii oamenilor prin moartea și învierea lui Cristos. Această sărbătoare însă se grefează direct pe Paștele evreiesc, sărbătoare de comemorare națională, care, ea însăși, s-a grefat în mod

[184] Acest aspect a fost reliefat, nu fără o exagerare sistematică, de către E. Durkheim şi de către şcoala sa. Cf. Hubert şi Mauss, *La représentation du temps dans la religion et la magie*, în *Mélanges d'histoire des religions*, 189 ş.urm.; Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, 499, 553; „Înainte de toate, riturile sînt mijloace prin care un grup social se reafirmă periodic". Pentru istoric, *înainte de toate* este prea mult, şi trebuia scris *au devenit*. Aserţiunea (p. 528): „Aceasta deoarece ele servesc la a reface indivizii şi grupurile, sub aspect moral, și pentru că sînt considerate a avea o acţiune asupra lucrurilor", este în evidentă contradicţie cu faptele.

direct pe riturile naturiste. Rusaliile creștine se află în suita Cinzecimilor evreiești, care, la origine, erau o sărbătoare a recoltei. La solstițiul de iarnă, Crăciunul, sărbătoarea comemorativă a nașterii lui Cristos, a luat locul nașterii Soarelui invincibil[185]. Cinzecimile și Crăciunul sînt mai puțin importante și mai puțin vechi decît Paștele, adevărată sărbătoare a regenerării creștine, semnificată odinioară prin botezul noilor credincioși, așa cum reînnoirea creștină, renașterea perpetuă a Bisericii, își marcase ziua la o dată simbolică a reînnoirii naturii. Sensul consacrării s-a schimbat, însă ziua nu a încetat să fie sacră și figurativă. Sărbătoarea anuală nu a încetat să guverneze întregul an, celelalte sărbători subordonate guvernînd cutare sau cutare perioadă sau cutare anotimp corespondent.

[185] Duchesne, 265, 269.

CAPITOLUL III
CAUZELE ESENȚIALE ȘI ASPECTELE PRINCIPALE ALE ACȚIUNII RITUALICE

Sacrificiul este o acțiune figurată care uneori afectează în mod evident caracterul unei ficțiuni și care, cu toate acestea, este socotită ca plină de virtute, de putere și de eficacitate. O astfel de credință, a cărei durată și tărie de nezdruncinat ne par a fi o perpetuă sfidare a experienței și a rațiunii, trebuie să corespundă unor nevoi, cel puțin unor calități, bune sau rele, ale naturii umane, dispoziții care fac să fie fatală – și, desigur, într-o anumită măsură, binefăcătoare – iluzia implicată în orice mecanism al sacrificiului ritual. Ne luăm sarcina de a descîlci, atît cît se poate, cauzele profunde ale acestei reprezentări sacre cu care ființa umană se joacă, la rîndul ei fiind înșelată de propriul joc. Apoi, vom analiza aplicațiile sau aspectele principale ale acțiunii figurate.

I

De ce a crezul omul și a recurs la acțiunea sacră, la figurația rituală? De ce s-a simțit el obligat să creadă în aceasta, în așa măsură încît un efort de gîndire – care nu se poate petrece mereu fără o sfîșiere morală – a fost sau încă este necesar pentru a-l elibera, în parte sau pe deplin, de credința tradițională? De-a lungul secolelor, această emancipare a fost cît se poate de relativă și, în principal, a constat în spiritualizarea progresivă a conceptului acțiunii sacre. Acest concept nu a fost sau nu a părut distrus în fondul său decît prin rațiune și prin știință, prin rațiunea savantă și știința rațională. Încă ne putem întreba dacă nu cumva – în ciuda culturii științifice sau prin această cultură însăși – el va renaște sub o altă formă. Pentru moment însă nu speculăm asupra viitorului său.

Fără nici o îndoială – în măsura în care decurge din inteligență –, principiul esențial și primordial al unei credințe atît de extraordinare trebuie căutat în dispoziția (dispoziție în care omul se află în mod natural) de a presupune ca fiind real ceea ce el își imaginează, gîndește, își reprezintă, ceea ce vrea și ceea ce spune, prin simplul fapt că și-a putut imagina, a putut gîndi, voi și spune acel lucru. Această propensiune este cu atît mai mare, iar facultatea de a critica propriile imagini și idei este cu atît mai slabă cu cît ființa umană încă este mai aproape de animalitate. Se poate spune că omul emergent din animalitate (sau animalul pășind pe calea umanității) nu face lesne diferența – presupunînd că o face – dintre visele sale și realitate. El are imaginația mai fecundă decît aceea a altor animale, iar activitatea sa este mai variată; probail că se înșală mult mai des – deoarece abia dacă putem îndrăzni să spunem că animalul se înșală – și comite mai multe stîngăcii decît erori. Pentru a se înșela este nevoie să fi ajuns la o posesie destul de conștientă a unei idei. În plus, omul primitiv crede chiar și în visele sale, deoarece nu se poate abține de la aceasta, și, pentru a vedea în ele simple imagini, reflexie a percepțiilor volatilizate, ar avea nevoie să fi ajuns la un grad de dezvoltare intelectuală pe care încă nu-l deține. Obiceiul de a crede în vise le păstrează valoarea premonitorie atunci cînd ființa umană știe că ceea ce visează nu s-a întîmplat: el crede că acel lucru trebuie să se petreacă.

Abia printr-un lung efort, o dezvoltare a inteligenței sale și un soi de control, cu greu dobîndit, asupra activității spiritului, a devenit omul relativ capabil să-și

domine impresiile și roadele imaginației sale, să dea greutate valorii opiniilor sale și să urmărească obiectivitatea cunoașterii. Dacă acestea lipsesc, chiar și cel mai civilizat om este departe de a deține pe deplin autonomia inteligenței. În ceea ce-l privește pe omul ne-civilizat, acesta este înșelat în mod necesar de propria mentalitate, de tradiția ancestrală care l-a format și de roadele imaginației sale, de activitatea propriului spirit. În explicarea fenomenului religios, acesta este un fapt important și prea neglijat. Astfel, s-a dorit să se explice credința în suflete, în supraviețuirea celor morți prin visele în care oamenii primitivi își imaginau a fi văzut morții încă activînd. Nu s-a prea observat însă de ce crede omul primitiv în visele sale: pentru că nu poate altfel și pentru că el crede la fel de mult în visele pe care le are treaz precum în cele pe care le are cînd doarme; pentru el, un raport, o analogie care îl frapează devin o realitate plină de substanță. Adevărata cauză, cauza profundă pentru care oamenii primitivi au crezut în supraviețuirea morților este incapacitatea de a concepe inexistența celor pe care îi cunoscuseră vii și care rămîneau prezenți în mintea lor, imposibilitatea de a se concepe pe sine aneantizați prin moarte. Ei cred în eficacitatea unui simulacru de acțiune, deoarece pentru ei, într-un anumit fel, imaginea ține loc de realitate.

Totuși, credința omului în puterea acțiunii sacre nu este decît o eroare inevitabilă spiritului său. Dispoziția sa naturală de a lua drept reale în mod obiectiv produsele imaginației și gîndirea explică facultatea credinței pe care o are; ea nu explică suficient nevoia intimă, necesitatea morală a acestei credințe; deoarece ființa umană nu se mulțumește cu a primi credința în acțiunea sacră, omul îi iese în întîmpinare, creează și săvîrșește actul sacru pentru a avea satisfacția de a crede în el. Himera acțiunii sacre, a figurației eficace nu i s-a impus pur și simplu, precum credința în supraviețuirea morților; omul a căutat-o, a construit-o, a dorit-o, a vrut-o și, desigur, este explicabil faptul că o respinge, în ciuda tendințelor pe care le resimte. Este ceea ce credea el a fi cel mai bine, este ceea ce socotea a fi cea mai bună garanție a sa în ceea ce privește subzistența, prosperitatea și chiar binele etern. Mai mult încă decît dintr-o inteligență încîlcită în propriul ei efort, credința în acțiunea sacră decurge dintr-o voință care vrea să se afirme, să-și afle încrederea, spre a dobîndi încredere în sine, a căpăta o asigurare în afara sinelui. Acolo se află nevoia căreia îi răspunde acțiunea sacră, sub toate formele și în toate gradele dezvoltării religioase.

Cel ne-civilizat a avut dorința, nevoia, voința de a-și asigura prin mimica sacră de vînătoare sau de pescuit, prin riturile totemice resursele indispensabile pentru supraviețuire. El a putut crede în eficacitatea acestei mimici deoarece, pentru mentalitatea sa infantilă, simulacrul nu se distingea clar de realitate, fiind chiar contrar realității, o posesie anticipată și plină de nevoi a obiectului dorit. Tocmai această dispoziție, însăși această nevoie îngăduie nevoia de acțiune sacră, în toate fazele dezvoltării ei. Prin riturile de sezon, prin sacrificiile agrare, cel semi-civilizat a vrut să obțină același rezultat precum cel ne-civilizat. Aceleași rituri și sacrificii repetate în cinstea zeilor naționali nu tindeau către altceva decît către a căpăta asigurarea protecției divine pentru cetate, pentru neam, pentru regat. Neglijînd sau trimițînd pe plan secund interesele de ordin material sau mica comunitate, economiile mîntuirii cred că, pe aceeași cale, procură adepților lor o garanție a vieții veșnice. Să nu ne înșelăm însă: această garanție de nemurire nu este un simplu bilet pentru viața viitoare. Nu se crede în viața veșnică decît pentru a da consistență vieții prezente, în care omul se simte fragil. Nu mai este vorba despre consolare psihică prin alimentare, consolare socială prin prosperitate publică, ci despre consolare morală. S-a considerat că are loc înarmarea pentru viață prin intermediul rețetelor despre care se credea că aduc abundența proviziilor alimentare; apoi, prin sacrificii

despre care se credea că procură cetății protecție de sus; în sfîrșit, prin rituri care fac oamenii să participe la nemurirea zeilor. Concepția asupra vieții s-a lărgit, s-a curățat, s-a moralizat; și tot astfel s-a întîmplat cu cea despre asigurarea vieții prin intermediul acțiunii sacre.

Omul dorea însă o asigurare și a acceptat-o pe cea care i s-a oferit, cea care îi putea fi dată. Divinația și profeția sînt o altă formă de asigurare, care a trebuit procurată și care ține de acțiunea sacră; în fond, ea decurge din aceleași cauze psihologice. Omul a voit, așadar – nu s-a putut altfel –, a voit cu tot dinadinsul să acționeze asupra cauzelor la care nu putea ajunge; sau cel puțin a voit să acționeze asupra lor prin mijloace care le puteau influența. Voia să acționeze și, neștiind măsura reală a ceea ce se putea, necunoscînd cu adevărat nici natura lucrurilor asupra cărora dorea să acționeze, neavînd nici ideea, nici mijloacele unei veritabile acțiuni, a crezut, neștiind și neputînd mai mult, că se poate acționa prin intermediul imaginii care era sau se credea a fi aceea a cauzei sau a forței vizate, a acțiunii căreia omul îi încredințase speranțele vieții. A crezut în eficacitatea acestei acțiuni figurate așa cum a crezut în realitatea propriilor vise, fără vreo dificultate, ci puternic și constant, deoarece exista nevoia neîncetată de a crede. Ființa umană se îmbărbăta, căci oamenii se încurajau reciproc în această credință care decurgea dintr-o mentalitate și dintr-o nevoie comune. Nu un individ izolat a creat acest lucru; grupul, hoarda, clanul, tribul au fost cele care l-au produs și păstrat. Tenacitatea tradițiilor religioase vine din faptul că sînt habitudini sociale, iar tenacitatea habitudinilor sociale vine din aceea că ele sînt fundamentul societății, protecția exterioară și sprijinul moral al celor care o compun. Intrată în rîndul habitudinilor sociale ale umanității – deoarece rezulta din ceea ce s-ar putea numi structura intimă a umanității însăși, caracterul inteligenței sale născînde și aspirația profundă a voinței de a trăi –, acțiunea sacră s-a păstrat în ciuda componentei iluzorii (pentru a nu spune direct: a iluziei inițiale) pe care era întemeiată.

Știm că însăși exegeza acțiunii sacre a variat mai mult decît aceea a formelor. Atunci cînd nu se putea crede în eficacitatea proprie a acțiunii magice, aceasta a devenit un rit eficace, un sacrament puternic prin voința zeilor care se spunea că l-au instituit. Imitația naivă a obiectului natural a fost inclusă în simbolul cu efect spiritual, iar oamenii continuau să creadă în acțiune, să păstreze figurația. Viața socială a popoarelor și viața morală a indivizilor rămîneau legate de această acțiune și de această figurație mistică, deoarece economia acțiunii figurate era precum tiparul în care crescuseră această viață socială și această viață morală. Cu toate acestea, să reținem că la început nici viața socială, nici cea morală nu au fost imitate și figurate în cadrul riturilor magice ale acțiunii sacre. Aceste rituri nu au fost create ca expresie a vieții sociale; ele au devenit astfel deoarece se întîmpla să fie un mijloc de a întreține și de a spori această viață. De aceea putem spune cu mai mult îndreptățire despre viața morală că ea a apărut din această viață socială. Ea nu a creat riturile; mai degrabă, riturile au creat-o, contribuind la progresul vieții sociale. Se pare că istoria demonstrează cu destulă limpezime acest lucru, conștiința socială a grupurilor și conștiința morală a indivizilor nefiind formate și limpezite decît prin progresul lent al evoluției umane. Însă credința în protecția zeilor naționali și credința în nemurirea preafericită prin intermediul acțiunii sacre nu se întemeiază mereu pe propensiunea naturală a omului către a închipui realizarea concretă a dorinței sale dobîndite prin simularea ritului și pe nevoia, pe voința instinctivă, de a crede astfel – propensiune și nevoie care întrețin tradiția religioasă.

Credința în virtutea acțiunii sacre este cea care l-a generat pe preot și credința în acesta. S-a văzut care pare a fi fost dubla origine a sacerdoțiului: în

preotul-șef și în preotul-vindecător[186]. Aceeași iluzie a spiritului și aceeași nevoie de încredere care au condus la credința în eficacitatea acțiunii figurate au făcut încă de la început să se admită că aceia care, prin forța împrejurărilor și în virtutea condițiilor în care se trăia, au preluat cumva conducerea grupului uman (ei fiind depozitarii tradițiilor acestuia, în măsura în care tradiția exista), cei care, în consecință, păstrau tradiția riturilor și care, pentru a spune astfel, dețineau proprietatea acestora participau ei înșiși la prestigiul acțiunii sacre. Fără a fi chiar un secret, riturile acestei acțiuni erau ca o rețetă mai mult sau mai puțin minuțioasă pe care nu o cunoștea toată lumea și nici nu o putea cunoaște. La populația arunta din Australia, cel care săvîrșește ritul este cel care cunoaște ceremonia totemică; la melanezieni, este cel care cunoaște modul în care trebuie tratat spiritul. Astfel, șefii de clan, bătrînii tribului cunoșteau riturile, iar această știință era un dar superior, o virtute analoagă celei pe care o avea acțiunea însăși, deoarece era coordonată cu aceea. Era nevoie de a crede în aceasta, după cum era nevoie să se creadă în eficacitatea ritului. Această perspectivă mistică asupra șefului era la fel de necesară pentru echilibrul moral al societății, pe cît de necesare erau capacitățile șefului pentru acțiunile sale. Membrii clanului aveau nevoie să creadă în virtutea mistică a șefului, după cum aveau nevoie să creadă în virtutea mistică a acțiunii sacre, deoarece aveau nevoie să creadă în viață.

Prestigiul preotului vrăjitor ținea de aceleași cauze. Oamenii ne-civilizați nu înțeleg nici moartea, nici boala. Împotriva morții însă nu se poate imagina o scăpare eficace; oamenii se mulțumesc să atribuie o subzistență oarecare celor pe care i-au cunoscut, neputînd să-și imagineze pur si simplu că aceia nu mai există. Altfel stau lucrurile cu boala. Pentru primitiv, boala nu este o simplă tulburare a organismului, o alterare a stării fiziologice, ci intruziunea în corpul individului a unei ființe răufăcătoare. De asemenea, boala poate fi și este concepută ca un obiect care a pătruns în corpul bolnavului și care îl chinuie. Trebuie extirpat acel obiect, dar există o anumită modalitate, iar primul venit nu reușește mereu deoarece este necesară o cunoaștere și o putere aparte pentru a scoate din corpul unui individ ceva care, în realitate, nu există! Chiar cînd ideile vor fi mai puțin grosiere, boala nemaifiind un obiect material introdus în mod magic în corpul omului și scos apoi prin procedeele magiei, cînd boala va deveni o influență malignă, personificată printr-un demon, pentru a o elimina tot vor fi necesare o artă și o putere speciale; vrăjitorul va deveni exorcist. Atît într-un caz cît și în celălalt, nevoia de a crede în vindecare este cauza esențială a încrederii acordate vrăjitorului sau exorcistului, ea fiind cauza esențială a credinței pe care ei înșiși, vrăjitorul și exorcistul, o au în propria lor putere, în ciuda infirmărilor pe care experiența le aduce, în ciuda componentei de fraudă care nouă ni se pare a fi implicită și care pentru ei abia dacă există. În fapt, magicianul a trebuit să înceapă prin a crede el însuși în eficacitatea simulării sale pentru însănătoșirea pacientului; el a crezut că realizează ceea ce se preface a executa. Societatea nu are nevoie să impună cu claritate ori să sugereze această credință, căci ea apare spontan în sînul societății. Nefiind vorba despre a procura grupului mijloace de subzistență, ci de a îndepărta de la indivizi relele care îi tulbură, vrăjitorii sînt adesea simpli indivizi particulari despre care se presupune că ar fi primit secretul vindecării, adică de a extirpa sau de a goni boala. Prestigiul vrăjitorului sau al exorcistului nu este același cu al șefului. Cele două funcții sînt distincte în concept și, de regulă, chiar și la nivel practic; dar ele se pot regăsi în aceeași persoană. În orice caz, și una, și cealaltă sînt susținute de aceeași nevoie de încredere în viață. Se crede în simulacrul gonirii răului, după cum se crede în acțiunea figurată, deoarece omul este dispus în

[186] *Supra*, p. 23.

mod natural să accepte că simulacrul face parte din realitatea gonirii, după cum face și acțiunea.

Cînd sacerdoțiul se unifică, cînd preotul ia de la magician ceea ce îi este folositor în plan social, iar vrăjitorul nu mai este decît un individ din afara religiei, adesea condamnat de aceasta, sacerdoțiul – devenit un serviciul special, dar național – subzistă ca custode al tradiției religioase. Deoarece, într-un sens, de el depinde viața națională – căci prin el sînt asigurate atît întreținerea zeilor, cît și protecția pe care aceștia o acordă –, sacerdoțiul este socotit indispensabil, națiunea neștiind să trăiască fără el. Națiunea crede în preoții ei așa cum crede în zeii ei; și crede în zeii ei așa cum crede în ea însăși și pentru că nu se poate abține să nu creadă în aceștia. Zeii naționali sînt un fel de dublu personificat al conștiinței naționale, iar acest dublu se obiectivează precum visele primitivului, dar cu mai multe consecințe și printr-o necesitate mult mai profundă, în acest caz imaginea corepunzînd unei realități: vieții grupului și intereselor permanente ale prezervării sale. Așa cum este ea concepută, ca personalitate transcendentă, imaginea este o iluzie, precum acțiunea rituală care se referă la ea, iar necesitatea sacerdoțiului ca atare nu este mai reală în fond. Acest întreg subzistă, își are rațiunea de a exista, utilitatea, chiar necesitatea relativă, ca mijloc de afirmare, de perpetuare și de creștere a vieții naționale.

În economiile mîntuirii, sacerdoțiul deține sacramentele nemuririi. Totuși, să reținem că nu există un tip absolut al economiilor mîntuirii, după cum nu există unul pentru religiile naționale. Există cîteva trăsături care, mai mult sau mai puțin, se regăsesc în religii și care permit clasificarea în specii sau genuri, însă trecerea de la un gen la altul nu este abruptă și implică intermediari. Islamismul, de exemplu, este o economie a mîntuirii, așa cum a devenit și iudaismul. Cu toate acestea, circumstanțele istorice au făcut ca iudaismul, devenit economie a mîntuirii pentru că și-a însușit credința nemuririi, nu are nici sacerdoțiu, nici sacramente (la drept vorbind, sacerdoțiul a dispărut o dată cu templul și cu sacrificiile care se celebrau aici). Islamismul nu are sacerdoțiu propriu-zis, dar a reținut unele dintre sacrificiile și practicile vremurilor antice ale Arabiei, care se adaptează mai mult sau mai puțin la credința în nemurire. Iudaismul și islamismul nu mai sînt pe deplin religii naționale și nu sînt tipuri complete de economii ale mînturirii. Reflecțiile care privesc aici sacerdoțiul, din cadrul economiilor mîntuirii, se aplică mai ales sacerdoțiilor și misteriilor din lumea greco-romană, sacerdoțiului avestic, în sfîrșit, celui creștin.

Acest sacerdoțiu are tradiția sacramentelor regenerării prin spirit, în vederea nemuririi. Zeii săi, zeii mîntuitori – în iudaism și în islamism nu există decît un Zeu răsplătitor al credinței – sînt precum dublii personificați ai conștiințelor colective, care ar vrea să fie dar care nu sînt încă o conștiință a umanității, iar această imagine acoperă viața morală și interesele morale ale unui grup considerabil de oameni, legați între ei prin credința lor. Imaginea în sine nu este mai reală decît cea a divinităților naționale, iar miturile mîntuirii nu sînt mai consistente decît miturile cultelor naturiste și naționale. Nu s-a stabilit că vreun sacrament procură omului individual binefacerea unei fericite nemuriri. Sub acest aspect, utilitatea sacerdoțiilor nu este mai bine garantată decît cea a sacramentelor. Relativa lor necesitate ține de cea a economiilor mînturii din care fac parte, iar cea a economiilor mîntuirii ține de faptul că au fost – că pentru o bună parte, nu cea mai puțin civilizată, a umanității, încă mai sînt – un mijoc de afirmare, un mijloc de a-și crește valoarea, creînd într-o oarecare măsură o patrie a sufletelor, o conștiință personală a individului. Această afirmare a conștiinței personale dobîndește – în anumite religii și mai cu seamă în creștinism – o înaltă semnificație morală. În felul acesta, religiile servesc la a forma în societatea oamenilor o legătură mai puternică, mai pură, mai binefăcătoare decît

cea a simplei fraternități de grup sau a interesului național îngust. Este afirmarea care încearcă să se producă în conștiința umană ca atare, trecînd de la o conștiință colectivă a umanității mai largi în indivizi tot mai conștienți de ei înșiși. Economiile mîntuirii însă nu par a fi decît eforturi în această direcție, unele foarte imperfecte. Cel puțin, ele reprezintă o aspirație către o viață superioară a umanității; aceasta va fi fost rațiunea lor și a preoților lor de a exista.

Obligațiile preoților au fost condiționate de natura acțiunii sacre al cărei monopol îl dețineau, mai mult sau mai puțin. Nu putem lăsa deoparte faptul că aceste obligații – său interdicții, pentru a utiliza termenul propriu prin care se definește semnificația lor primă – își au originea în perspectiva magică asupra acțiunii sacre și că, deși în cursul evoluției religioase s-a făcut efortul de transformare a lor (și într-o oarecare măsură ele chiar au ajuns să se transforme), falsitatea punctului lor de plecare le-a influențat istoria. De exemplu, interdicțiile sexuale ale celor ne-civilizați, după cum s-a spus deja[187], tindeau să conserve integritatea virtuții magice pentru funcțiile sacre. În religiile naționale, aceeași idee se complică cu aceea a impurității care ar fi legată de actul sexual; incapacitatea devine murdărie, iar interdicția capătă un caracter cu adevărat religios, avînd tendința de a fi interpretată prin prismă morală. Pentru preoți, ea devine adesea o obligație de abstinență perpetuă, iar într-o economie a mîntuirii precum creștinismul catolic această obligație a fost adoptată ca modalitate de a trăi, asimilată perfecțiunii religioase și morale pe care o reclamă exercițiul sacerdoțiului. Cu toate că istoria celibatului religios în creștinism nu ține de tema noastră, trebuie remarcat că, dacă la origine celibatul a fost condiția aflată în cea mai bună relație cu iminența împărăției lui Dumnezeu și dacă avantajul celibatului pare astfel cuprins în Evanghelie și de către sfîntul Paul[188], perspectiva ascetică s-a asociat destul de devreme – dacă nu cumva s-a asociat încă de la început perspectivei escatologice – cu ideea superiorității valorii religioase și morale care ar aparține stării de virginitate sau de celibat. Comparația evanghelică a celibatului cu castrarea religioasă[α] arată limpede care era orientarea gîndirii creștine. Împrumutarea unei imagini din cutuma castrării rituale, care în religiile politeiste din Asia occidentală se afla în relație cu cultul zeițelor-mamă, deja este prea mult.

La toate nivelurile evoluției religioase, interdicția capătă un sens în raport cu organizarea vieții comune oricărei religii; însă la nici un nivel de evoluție, acest sens nu pare scutit de contrasens. La început, deoarece virtutea magică este o iluzie, ceea ce se face pentru a o întări nu poate fi decît o himeră; mai tîrziu, corelarea noțiunii de impuritate cu actul sexual nu reușește decît să compromită moralitatea, în ciuda justificării raționate a poziției acesteia – mai puțin în anumite secte – printr-un

---

[187] *Supra*, p. 28-29.

[188] *Mt.*, XIX, 12; *1Cor.*, VII, 8-9; 25-40.

[α] Evanghelistul nu se pronunță limpede asupra utilității ori inutilității autocastrării fizice în legătură cu castitatea voluntară, cînd scrie: „Că sînt fameni care s-au născut aşa din pîntecele maicii lor; sînt fameni care au fost făcuţi fameni de oameni; şi sînt fameni care singuri s-au făcut fameni pentru Împărăţia cerurilor". În schimb, o dată cu intervenția exegetică a lui Paul, devine subînțeleasă inutilitatea ei, chiar caracterul ei aberant, întrucît, ca și în cazul circumciziei (v. *1Cor.*, VII, 19 şi *Gal.*, V, 6), marcarea exterioară este inferioară acceptării scrificiului expiatoriu al lui Isus; împlinită fiind a doua stare, nu mai este necesară prima (mai cu seamă cînd ea ar fi fost căutată ca ajutor pentru păstrarea unui legămît față de Dumnezeu, deci cînd ar fi anulat absolutul din sacrificiul divin).

interes social mai consistent și, mai ales, mai evident decît prejudecata religioasă; în sfîrșit, abstinența continuă este prezentată ca o condiție a vieții perfecte, de aici rezultînd că specia umană supraviețuiește doar grație imperfecțiunii majorității – concluzie atît de stranie încît trebuie suspectată valoarea integrală a principiului. Cu toate acestea, pentru că nu problema adevărului ne interesează aici în mod direct, să ne limităm la a constata, pe de o parte, tenacitatea cutumei religioase o dată stabilite și, pe de altă parte, adaptarea cutumei la evoluția religiei; ceea ce la început se considera a fi necesar pentru eficacitatea acțiunii magice a fost apoi judecat drept necesar pentru puritatea actului religios și, în cele din urmă, pentru perfecțiunea morală a persoanelor consacrate. Să mai reținem că nimic nu se pierde și că se continuă a se privi la condiția persoanelor continente ca la aceea a unei umanități depline, nealterate și că, de asemenea, ea este privită ca aparținînd unei umanități pure, curate; la aceasta se adaugă o idee de asceză, de disciplină morală, socotindu-se că toate acestea fac din preot slujitorul de care este nevoie pentru sacramentele vieții veșnice.

Așa cum s-a observat[189], tipul de incapacitate religioasă ce caracterizează femeile din foarte multe comunități ne-civilizate ține de un presupus defect al virtuții magice; pe de altă parte, femeile nu puteau decît să diminueze această virtute în bărbați. Incapacitatea despre care vorbim, așadar, nu este lipsită de legătură cu interdicția sexuală. Nu este de mirare că această incapacitate se complică cu un soi de impuritate. Din punct de vedere religios, accidente precum pierderile seminale la bărbați, pierderile de sînge la femei – care, sub rapost magic, reprezintă o diminuare a forței – devin stări de impuritate. Ca regulă generală, în cultele naționale condiția femeii apare foarte incompletă. Ea se împlinește mai ușor în economiile mîntuirii, la urma urmelor, femeia fiind o ființă umană. Participarea femeii la viața morală a unei umanități mai civilizate tinde să îi acorde o egalitate care, destul de devreme, o face să-și piardă inferioritatea fizică și lipsa de virtute magică. Se poate vedea ce a făcut pentru ea creștinismul tradițional, precum și ce nu a făcut, ce nu poate face, decît dacă își modifică în profunzime ideile asupra religiei, asupra acțiunii sacre, asupra sacerdoțiului și asupra valorii morale a căsătoriei în comparație cu celibatul.

Omul nu a putut să nu creadă, a vrut să creadă în eficacitatea acțiunii figurate. Nu a putut să nu creadă, a vrut să creadă în propria sa putere, dată de mijlocirea acestei acțiuni, dar a lăsat această putere să se concentreze în mîini experte, care și-au asumat grandoarea și servitutea acestei puteri. Omul credea, voia să creadă că cel care știa să îndeplinească acțiunea figurată, simulacrul lucrului dorit, avea puterea de a efectua ceea ce se prefăcea a împlini. În același timp și din aceleași motive, pentru a satisface aceleași nevoi ale naturii sale, a crezut în virtutea mistică a elementelor acțiunii. Deoarece puțină apă era apă, era apa, el a putut crede că, în mod virtual, această apă era ploaia de care avea nevoie. A putut crede că răspîndind această apă trebuia să ploaie; în gîndirea lui, acel simulacru de ploaie căzătoare devenea ploaia care cade realmente; a putut crede că imitînd sunetul ploii care cade va face ca aceasta să cadă realmente, deoarece imaginîndu-și sunetul ploii căzînd o vedea căzînd. Putînd crede toate acestea, a vrut să le creadă, deoarece voia să trăiască și deoarece avea nevoie de ploaie pentru a trăi. În același chip, a putut crede că cutare animal sau cutare om, în cutare condiții, cuprindea în sine și întrupa spiritul vegetației sau, pur și simplu, un spirit vital, la care se putea ajunge prin ritul imolării. A putut crede că, prin rit, dispunea de acesta; a vrut să creadă acest lucru deoarece voia să trăiască și deoarece, pentru a trăi, avea nevoie și de roadele pămîntului, și de anotimpurile care le produceau. În principiu, admisă fiind

[189] *Supra*, p. 28-29.

eficacitatea acțiunii sacre, cu logica sa de copil, a găsit care erau calitățile ce trebuiau căutate în victime pentru ca efectul să fie cît mai sigur și mai complet. Și-a imaginat că caprele negre puteau întrupa ploaia, că un cal iute putea întrupa vîntul, că un cerb roșcat sau un taur alb erau animale ale luminii. Socotea că o licoare îmbătătoare precum soma trebuie să fie ploaia care fecundează pămîntul și sămînța întregii vieți din lume. Dar ce nu și-a imaginat?! Și credea cu naturalețe tot ceea ce-și imagina, deoarece aspira la a crede și pentru că nu-și verifica niciodată experiențele. El lua analogia și raportul fortuit drept identitate, fantezia conferind unitate la orice. Ideea sa fiind formată, nu-și amintea decît contingențele care o putea favoriza și, după împrejurare, găsea explicații pentru cele care i-ar fi putut neliniști credința; iar credința dobîndită se întreținea singură, se transmitea. Credeau ceea ce strămoșii crezuseră și deoarece aceia crezuseră.

De ce și-a folosit omul seamănul ca materie pentru acțiunea figurată? De ce cam peste tot au existat sacrificii umane, nu doar din vremea sălbăticiei (în care nu avea loc un sacrificiu propriu-zis), ci și în zorii civilizației, la începuturile religiilor? Poate că problema nu trebuie ridicată, deoarece ceea ce ar fi fost cu adevărat surprinzător și de neconceput ar fi fost ca aceste sacrificii să nu fi avut loc niciodată, ca omul să nu se fi aflat, încă de la început, în primul rînd al victimelor potrivite pentru riturile eficace. Oare primitivul bea sîngele, mănîncă creierul sau grăsimea, suge ficatul omului pe care l-a omorît pentru a-și însuși vigoarea și curajul aceluia? De ce nu ar fi folosit acest rezervor de viață pentru scopurile acțiunii sacre? Aztecii din Mexic aruncau oamenii în foc în scopul regenerării soarelui; tăiau capul lui Xilonen și Toci pentru a stăpîni spiritul porumbului și a-și însuși recolta; nu ezitau să taie capul unei femei, să smulgă inima unui om sau a unui copil, chiar să mănînce aceste victime, după cum grecii sau romanii civilizați tăiau gîtul unui bou sau al unui berbec. Chiar dacă nu există religii al căror ritual să fi implicat doar victime umane, situația își păstrează relația cu spiritul general și logica ce au prezidat la instituirea sacrificiului și la evoluția acestuia[190].

Fără îndoială că este inutil să ne întrebăm dacă, în general, sacrificiul uman a precedat sacrificiul animal sau dacă acesta din urmă a precedat sacrificiul uman. Și un caz, și celălalt au putut fi confirmate la diferite neamuri, dar, de asemenea, este posibil (poate este mult mai verosimil) ca, la origine, sacrificiul uman și sacrificiul animal să fi coexistat peste tot, fiind legate de aceleași scopuri, cu predominanța unuia asupra celuilalt, în funcție de condițiile de existență ale fiecărui neam. Astfel, prodigalitatea mexicanilor în materie de sacrificiu uman este un caz mai degrabă excepțional și care trebuie să provină în mare parte din aceea că, ajunși la un anumit grad de cultură, ei nu aveau animale domestice dar își puteau procura cu ușurință prizonieri de război, utili și pentru sacrificare. Numărul victimelor umane ar fi fost

[190] Salomon Reinach, *Le culte de Halae et le druidisme*, în „Revue archéologique", 1913, XXII, 95, 114, scrie: „De altfel, sacrificiul uman nu a putut exista, cu titlu excepţional, decît în societăţile devenite agricole, în care sfinţenia animalelor nu mai era decît o amintire, şi care căutau în victima umană un echivalent – de ordin magic – al animalelor sacre de altădată... . Aştept să mi se indice uzanţele obişnuite prescrise într-un ritual". Aceste opinii sistematice sînt foarte departe de realitate. Ele se leagă de o anumită concepţie asupra totemismului universal şi a sacrificiului totemic. Or, universalitatea acestui totemism este o conjectură gratuită, nu mai puţin gratuită fiind cea care constă în a presupune că, la origine, totemul a fost peste tot materia unică şi indispensabilă a sacrificiului. Westermarck, I, 466, susţine că sacrificiile umane în general, cu excepţia celor care privesc funeraliile, aparţin categoriei de sacrificii expiatorii, fiind întemeiate pe ideea de substituţie. În fapt, utilizarea victimei umane pare a fi fost la fel de variată în intenţiile ei precum aceea a victimei animale.

mult mai mic dacă ar fi trebuit să le aleagă dintre ei înșiși sau dacă ar fi avut la îndemînă o abundență de animale sacrificabile.

Atît cît se poate judeca, deși nu s-a perpetuat la o scară atît de mare și nici atît de multă vreme precum sacrificiul animal și oblațiile vegetale, sacrificiul uman ar fi putut foarte bine să nu fie mai puțin universal și chiar să fie legat de canibalismul ritual (care, de altfel, la neamurile care se ridică către civilizație, a dispărut mai devreme decît sacrificiul uman). Celții din Galia sacrificau prizonierii de război și le luau capetele; nu ni se spune că le-ar fi mîncat[191]. Însă mărturia lui Dio Cassius referitoare la bretoni (care s-au răsculat împotriva romanilor împreună cu regina Boudicca, în vremea lui Nero) deja neliniștitește: după o victorie, ei aduc numeroase sacrificii umane în pădurea sacră a zeilor lor, „și mănîncă”[192]. Se poate presupune cu îngăduință[193] că au mîncat altceva decît carnea victimelor lor, dar poate că nu asta a vrut să spună Dio Cassius. Diodor din Sicilia[194] spune despre celții din Irlanda – care, precum cei din Galia, obișnuiau să păstreze capetele dușmanilor uciși – că și ei aveau obiceiul de a-și mînca prizonierii. Aceiași celți beau sîngele dușmanilor lor[195] și nu încape îndoială că cei de pe continent, care se serveau de cranii umane pentru libații[196], făceau la fel[197].

În insulele Marchize, victimele umane erau considerate „hrana zeilor”, iar șefii, ca descendenți ai zeilor, se bucurau de prima parte la festinul de sacrificiu[198]. În insulele Fiji, băștinașii, care practică antropofagia pe scară largă, prind sau cumpără din triburi îndepărtate oameni, pe care îi aruncă de vii în cuptor și pe care, o dată fripți, îi prezintă zeilor lor înainte de a-i mînca ei înșiși[199]. La triburile din Noua Guinee și din Grand Bassam, din Africa occidentală, cînd se întemeia un oraș, se sacrifica o victimă umană; preoții extrăgeau auguri din măruntaie, după care inima, ficatul și alte părți ale corpului erau puse la fript, împreună cu o capră, pui și pește[200]. De aici reiese că practicile de extispicii asupra victimelor umane și de antropofagie pe care Pliniu[201] le-a semnalat în întreaga magie antică își aveau rădăcinile în vechi culte asemănătoare celor ale sălbaticilor africani.

În America, aztecii nu au fost singurii care au practicat canibalismul ritual. În Nicaragua, pentru a obține ploaia de la zeul Quiateot, i se sacrificau copii și adulți, sîngele servind la a-i stropi statuile. Copiii erau îngropați, dar adulții, prizonieri de război sau sclavi, erau mîncați dă către șefii de trib și de către preoți; precum în Mexic, victima îl reprezenta pe zeu[202].

Progresul culturii a făcut să dispară sacrificiul uman, însă treptat. Urmele acestuia s-au păstrat la popoarele din Antichitatea clasică și chiar mai mult, pînă în primele secole ale erei noastre. Nici Babilonul, nici Egiptul, nici Persia nu au ignorat

---

[191] Există puternice bănuieli că ar fi făcut acest lucru în vremurile străvechi. Cf. Iulian, 56.
[192] Dio Cassius, LXII, 7, θύοντές τε ἅμα καὶ ἐστιώμενοι.
[193] Împreună cu Iulian, 57.
[194] Diodor, VI, 12.
[195] Solin, XXII, 3.
[196] Titus Livius, XXIII, 24. Această utilizare a craniilor în chip de pocal a fost semnalat în Fiji. MacCulloch, art. *Cannibalism*, în Hastings, III, 202.
[197] Cf. Iulian, 56-57.
[198] *L'anthropologie*, VI, 443, 449. Se pot întîlni multe ale cazuri în MacCulloch, *art. cit.*; aici le-am menţionat doar pe cele mai semnificative.
[199] Frazer, *The Belief in Immortality*, I, London, 1913, 446.
[200] MacCulloch, 204.
[201] *Naturalis historia*, XXX, 3-4.
[202] MacCulloch, *loc. cit.*; cf. Beuchat, 396, 398.

sacrificiul uman. L-au cunoscut China antică și Japonia, iar în India, la anumite neamuri și în cadrul anumitor culte, uzul său a persistat pînă aproape de zilele noastre, abia dominația engleză punîndu-i capăt. Cartagina, după fenicieni, l-a practicat pînă ce a fost subjugată de către Roma[203]; pe cît se pare, acestea erau sacrificii propițiatoare, adresate divinităților de temut, avide de sînge uman și de vieți umane. Antichitatea israelită își asigura favorul lui Iahve printr-o victimă excepțională[204] și socotea că îi datorează, desigur, după modelul canaaneenilor, primii născuți ai omului, în același fel ca și primii născuți ai turmelor de cornute[205]. În cazul unui război mare, Roma îngropa oameni vii – un bărbat și o femeie străini, în *Forum boarium* –, reprezentînd neamul dușman[206]: sacrificiu eliminatoriu, pentru a reprezenta și a efectua în mod mistic exterminarea nației cu care aveau de luptat. Sacrificiile către Zeus Lycaios, din Arcadia, comportau o victimă umană din care se mînca o parte[207]. Or, aceste sacrificii secrete aveau caracterul unui rit de ploaie și al unui rit de inițiere. Sacrificiile umane pentru îndepărtarea flagelurilor se întîlnesc peste tot în Antichitate, în chip de expiere, idee care lesne se putea suprapune celei de eliminare. Totodată, miturile atestă vechea practică a sacrificiului uman pentru reușita unei expediții de război sau a traversării unui teritoriu.

Sacrificiile umane ale galilor par a fi avut, după caz, același caracter propițiator precum cele ale cartaginezilor[208], sau cel al sacrificiilor expiatorii care, în același timp, erau sacrificii agrare periodice, analoage sacrificiilor de sezon[209]. În sfîrșit, sacrificii umane au avut loc la multe popoare cu ocazia funeraliilor, nu pentru a hrăni morții, ci pentru a le procura acestora serviciile tovarășilor care le erau trimiși. În chip asemănător au fost înțelese multe alte sacrificii umane adresate divinităților, căci victima umană și sacrificiul ei aveau o semnificație și o intenție pe care nu le puteau avea victima animală și sacrificiul ei.

De altminteri, semnificația acestor sacrificii poate fi aceea a unei sporiri a forței magico-divine, victima nefiind considerată nici ca ofrandă alimentară propriu-

---

[203] Cf. Herodot, VII, 167; Diodor din Sicilia, XX, 14, 65. Primele două cazuri sînt sacrificii făcute pentru a avea succes în război, iar obiectul ofrandei pare a fi cruţarea, de către zeii satisfăcuţi, a vieţii luptătorilor. Cel de-al treilea caz este un sacrificiu după victorie, şi care se poate interpreta ca acţiune de mulţumire. După cum remarcă Westermarck, I, 441, însă, în toate aceste ocazii, sacrificiul poate avea adesea acelaşi obiect precum precedentele, dacă are loc în virtutea unui jurămînt (Cf. *Jud*. XI, 30-31, 34-40, fiica lui Jephte) sau pentru a-şi asigura favoarea zeilor, adică pentru a obţine garanţia unui viitor.

[204] Cazul lui Jephte.

[205] Faptul nu sînt dovedit doar de mărturiile pozitive ale profeţilor, ci şi din prescrierea răscumpărării (*Ex*. XIII, 2, 11-15; *Num*. XVIII, 15), care a înlocuit imolarea, prin mitul lui Isaac (*Gen*. XXII, 1-19) şi prin cel al Paştelor (*Ex*. XII, 1-14, 29-30).

[206] Pliniu, *Naturalis historia*, XXVIII, 3, spune formula care însoţea acest sacrificiu şi care, fără îndoială, era o imprecare a inamicului: „Cujus sacri precationem, qui solet praeire Quindecimvirum collegii magister, si quis legat, profecto vim carminum fateatur, ea omnia approbantibus octingentorum triginta annorum eventibus". Prin acelaşi rit o înlăturau pe vestala incestuoasă.

[207] Pausanias, VIII, 38, 7.

[208] De exemplu, în cazul galatenilor pregătindu-se să-l atace pe Antigona (277 î.C.), Iustinus, XXVI, 2.

[209] Jertfiri periodice de criminali, sau de inocenţi în lipsa criminalilor, într-un manechin de răchită. Strabon, IV, 198, 117; Diodor, V, 32; Cezar, *De bello gallico*, VI, 16.

zisă, nici ca servitor oferit zeului sau spiritului. Astfel, la populația bugotu[α] din Insula Isabel (Arhipelagul Solomon) se vînau capete pentru a crește forța magică, *mana*, șefului mort, căruia i se organiza cultul[210]. Herodot[211] arată că sciții sacrificau un prizonier de război din o sută aceluia dintre zeii lor pe care el îl numește Ares; sîngele victimei înjunghiate era scurs pe sabia care îl reprezenta pe zeu, iar efectul la care se așteptau din partea zeului după efectuarea acestui rit era, desigur, analog celui pe care sciții în discuție îl așteptau pentru ei înșiși atunci cînd beau sîngele primului dușman pe care îl omorîseră. În fond, aceasta era semnificația numeroaselor sacrificii umane care se practicau în Mexic, zeii întinerind perpetuu prin sacrificiul victimelor care-i reprezentau. Păstrarea capetelor în anumite locuri[212] din fața templelor urmărea, de asemenea, firește, întărirea zeul, iar nu furnizarea de servitori pentru acesta.

Folosirea victimei umane se explică prin aceleași cauze ca și acelea implicate în cazul victimei animale și, privind lucrurile în general, nu se observă ca victima umană să o fi înlocuit la origine pe cea animală; victimele animale sînt cele care le-au înlocuit pe cele umane, în cazurile în care acestea fuseseră preferate mai întîi. Aceste victime erau jertfite în interesul grupului. Cînd îmblînzirea moravurilor a făcut odioase aceste sacrificii, s-a recurs la simulacre[213] sau s-a prezumat că nici zeii, nici morții nu considerau aceste sacrificii ca fiind plăcute, iar destinatarii au fost compensați. Răscumpărarea primilor născuți în Israel este o atestare pe cît de involuntară, pe atît de interesantă a cutumei antice, căci ea afirmă dreptul la sacrificii al lui Iahve, despre care, totodată, omul îndrăznește să pretindă că nu le-ar fi dorit vreodată[214].

În felul acesta, se poate vedea că victima umană se recomandă pentru sacrificiu, căci ea este în măsură să conțină tot atîta virtute pentru acțiunea sacră cît victima animală. La fel de evident însă este că, dacă ne gîndim la caracterul comestibil al victimei și la măsura în care sacrificiul prezintă semnificația unei oblații alimentare, victima umană a fost la origine deopotrivă recomandată de practica antropofagiei. Și nu avem nici un motiv să ne îndoim de asta. Anumite mituri grecești, care sînt mituri ale sacrificiului uman, ne spun destul de clar acest lucru, deși nu ne prea grăbim să acceptăm acest fapt. Festinul lui Atreu este un ecou îndepărtat al canibalismului ritual. Mitul lui Lycaon oferind carne umană lui Zeus dezvăluie canibalismul sacrificiilor oferite lui Zeus Lykaios, iar aceste sacrificii cu siguranță urcă într-o vreme și la niște oameni care nu aveau scrupule în a practica antropofagia. Oricare ar fi măsura entuziasmului frenetic în sacrificiile lui Dionisos – chiar dacă, încă de la început, faunul, iedul sau taurul au putut fi, precum oamenii și înaintea acestora, victimele sacrificiilor – mitul lui Dionisos mîncat de către Titani nu a putut fi imaginat decît în medii în care antropofagia încă nu avea nimic care să

[α] Sau *mbughotu*, populație care ocupă mai ales sudul insulei Isabel.

[210] Codrington, 257.

[211] Herodot, IV, 62.

[212] *Tzompantli*, Sahagun, 62, 175, 176, 179. Aceste magazine se organizau cu cîteva bîrne înfipte în sol şi nişte bare transversale în care se fixau capetele. Capitan, *Les Sacrifices dans l'Amérique ancienne*, Paris, 1909), 25.

[213] În mormintele egiptene, echipe de servitori sub formă de statuete sau de basoreliefuri; la Roma, manechine de stuf aruncate în Tibru, în ziua de Argei etc. Uneori, însă, sacrificiul era pur si simplu deghizat, precum luptele de gladiatori, care se celebrau la Roma cu prilejul funeraliilor.

[214] Doar Ezechiel, XX, 24-26, riscă spunînd că Iahve însuşi a dat această lege rea poporului său, pentru a-l pedepsi.

șocheze simțul realității și, se poate spune, chiar habitudinile. Pe scurt, în istoria sacrificiului jertfirea ființei umane nu a fost un accident restrîns, trecător, cauza fiind lesne de observat.

Mitul creștin al mîntuirii – lucru care nu este îndeajuns aprofundat – presupune că Dumnezeu, creator și stăpîn al umanității, încă poate agrea (precum vechiul Iahve) jertfirea unei victime umane; că moartea lui Cristos a putut însemna distrugerea păcatului, așa cum cea a țapului ispășitor însemna eliminarea impurităților lui Israel; că sîngele lui Isus a șters păcatele oamenilor, așa cum, la greci, sîngele unei victime animale scurs pe mîinile ucigașului ștergea murdăria actului criminal. Autorii Noului Testament au socotit cu totul natural să-l compare pe Isus cu mielul pascal. Chiar dacă obediența lui Cristos acceptînd moartea ar fi un act plăcut lui Dumnezeu, această judecată morală nu îi împiedică pe oameni să vadă în moartea lui Isus însuși un soi de reparație plăcută Eternului, în ochii căruia umanitatea cumpără viața prin moartea reprezentantului său celest. Nimic nu este mai conform cu constituția generală a sacrificiului, iar ceea ce caracterizează sacrificiul creștin este efortul – destul de nerodnic, de altfel – făcut de reflecția dreptcredincioșilor de a moraliza o concepție care nu are nimic moral în sine. Economia mîntuirii creștine se întemeiază pe un mit al sacrificiului uman, iar sacramentul euharistic se interpretează pe baza acestui mit al sacrificiului uman. În felul acesta, forța tradiției religioase universale a ajuns să impună – ca imagine și în dogmă –, unei religii care nu cunoaște jertfele sîngeroase, cel mai odios tip de sacrificiu.

Oricare ar fi viața care se propune a fi întreținută prin rituri, pe parcursul formării ideii religioase și a religiei, credința are nevoie să se întemeieze pe simbolul material a ceea ce vrea, așteaptă și realizează. De aceea, întregul instrumentar al acțiunii sacre din cultele magice și din primele schițe de religii naționale s-a conservat de-a lungul secolelor – materie și gest –, iar cînd nu s-a mai putut, nu s-a mai îndrăznit, nu s-a mai vrut a se conserva realitatea măcelăriei sau a uciderilor rituale, oamenii s-au agățat de simpla imagine, idee, metaforă; ideea de sacrificiu sîngeros a dominat gîndirea religioasă chiar și după ce realitatea ei fusese izgonită din liturghie. Totuși, în ciuda tuturor atenuărilor și a tuturor transformărilor, credința își cere mereu garanția ei de viață, pe care o și află în materie, în gest, în formula unei acțiuni sacre, într-o figurație rituală; iar locurile sacre și vremurile sacre continuă să se adapteze aceluiași scop. Oamenii se roagă ca divinitatea să-i asculte, au temple pentru aceasta, au zile în care se întîlnesc cu divinitatea în cadrul sacramentului, în care se unesc cu ea pentru veșnicie. Principiul este mereu același: omul crede în prezența particulară a divinității în cutare rit, loc și timp, deoarece divinitatea a putut fi imaginată ca prezentă astfel și pentru că are nevoie să creadă că ea se afla acolo.

De altfel, nu se poate nega că influența socială a acțiunii sacre a contribuit la continuitatea riturilor, a sacerdoțiilor, a locurilor de cult și a sărbătorilor religioase. Credința în virtutea magică a acțiunii sacre, în puterea magică a sacerdoțiului, în calitatea magică a locurilor și a timpurilor s-a atenuat treptat; credința în eficacitatea lor pentru conservarea vieții naționale nu a rămas neatinsă; în economiile mîntuirii s-a putut chiar vedea cum credința în nemurire a slăbit, mai mult sau mai puțin. Riturile nu au căzut încă în desuetitudine, nici sacerdoțiul nu a ajuns să fie discreditat, nici locurile de cult nu au pustiit, nici sărbătorile nu au fost uitate. Ele rămîn o formă a vieții sociale și a vieții morale atîta vreme cît rămîn un sprijin al celor două.

II

Influența socială și influența morală sînt un efect al acțiunii sacre, nu motivul instituirii acesteia. De aceea, pentru a stabili o clasificare a sacrificiilor sau o analiză a ideilor care reprezintă sacrificiile, nu de la această influență se pleacă. Influența în discuție nu variază în funcție de forma specifică a sacrificiilor: ea rezultă din diferite rituri duse cumva la capăt de către comunitate, aceasta nedînd seamă de trăsăturile lor caracteristice, nici de diversitatea lor. Viața socială pătrunde în acțiunea sacră deoarece aceasta este socială, instituită de către societate și pentru societate. Societatea însă nu a instituit acțiunea sacră în mod deliberat, pentru a se exprima prin intermediul acesteia – pentru aceasta ar fi avut nevoie să dobîndească, prin propria ei natură, o conștiință pe care nu o avea –, ci pentru scopuri speciale, de ea știute, cît se poate de determinate, care reprezentau altceva decît crearea și întărirea legăturilor de ordin social. Din acest motiv nu am încercat să definim acțiunea sacră prin efectul ei social, care este indirect, deși real, ci în relație cu efectul propriu și voit, esențial și ireal al acestei acțiuni. Efortul de a reduce sacrificiul, sub toate formele sale, la o expresie a societății ca atare, a sentimentului social și al vieții sociale nu poate genera decît confuzie. S-a putut spune[215] că o trăsătură esențială a riturilor în general și a riturilor sacrificiale în particular este „ambiguitatea lor funcțională", „nedeterminarea" lor, și că „slujba religioasă servește căsătoriilor și înmormîntărilor". Ea a început însă prin a nu servi nici unora, nici altora, și din aceste aplicații relativ tîrzii nu se poate concluziona asupra unei „nedeterminări" originare a cinei creștine. Indeterminarea despre care se vorbește nu are nimic primitiv.

Așa cum s-a observat anterior[216], acțiunea sacră se reduce, cel puțin teoretic, la două tipuri principale pe care le-am crede ireductibile, dar care deseori în istoria religiilor apar împletite și par a nu constitui decît două aspecte sau două efecte ale acțiunii sacrificiale: tipul sau aspectul pozitiv și tipul sau aspectul negativ; tipul de acțiune propriu-zisă, creatoare de viață, și tipul de acțiune eliminatorie, protectoare a vieții prin eliminarea ființelor sau a influențelor dăunătoare. În același fel în care, printr-o judecată prea exclusivă asupra interdicțiilor religioase, unii au vrut să vadă în acestea punctul de plecare și esența religiei[217], alții au crezut că află originea primă a sacrificiilor în ceea ce ei au numit riturile de aversiune[218]. Religia însă nu este decît un ansamblu de constrîngeri pe care, probabil, omul primitiv a început să și le impună fără a ști de ce, iar sacrificiul nu este un simplu mijloc de sustragere din calea influențelor sau ființelor socotite a fi periculoase. Religia, cultul religios, este mai mult decît un efort de a scăpa din puterea morții: este un efort de întărire în viață. Acțiunea sacră apare mai întîi ca manifestare a acestui efort, nu ca o simplă precauție sau ca o luptă împotriva forțelor ostile.

Omul sălbatic a celebrat la început aceste rituri pentru a-și asigura mijloacele de subzistență, și nu doar pentru a se asigura împotriva ghinioanelor și a actelor dușmănoase ale inamicilor vizibili și invizibili. Fără îndoială că o parte a precauțiilor și a interdicțiilor se leagă de riturile de vînătoare, de război, de riturile pentru înmulțirea speciilor comestibile, însă aceste precauții și aceste interdicții nu

---

[215] Durkheim, 551.

[216] *Supra*, p. 18.

[217] Salmon Reinach, *Orpheus*, 4: „Propun să definim religia ca *ansamblu de scrupule care constituie obstacolul liberului exercițiu al facultăților noastre*".

[218] Aceasta pare a fi opinia domnișoarei Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1908, 31.

sînt decît pentru a obține cît mai mult efectul pozitiv al acestor rituri. S-a putut vedea felul în care interdicțiile sexuale legate de îndeplinirea riturilor sacre au avut mai întîi ca obiect conservarea, în integralitate, a virtuții magice a figuranților. Primitivul (precum civilizatul, de altfel) nu putea să se apere împotriva morții și atît. În primul rînd, el trebuia, de asemenea, să se preocupe de mijloacele de supraviețuire. Populația arunta din Australia are ceremoniile sale totemice de eficacitate pozitivă, alături de care riturile de protecție și de eliminare ocupă un loc secundar.

Cu toate acestea, pentru omul sălbatic mijloacele de subzistență nu sînt o materie utilizabilă care n-ar trebui decît înmulțită. Ele sînt forțe vii de care trebuie să profite fără a se compromite față de ele. Tradiția populației arunta spune că primii strămoși își mîncau nestînjeniți totemul și celebrau riturile totemice în propriul interes[219]. Astfel trebuie să fi fost la origine, cînd nevoia fizică prima în fața oricărui alt considerent, iar grija de a menaja totemul nu putea merge pînă la a interzice uzul alimentar al acestuia. Apoi, după ce subzistența clanurilor a devenit posibilă și fără condiția consumării totemul și după ce s-a conturat o anumită perspectivă religioasă asupra acestuia, fiecare clan a continuat să posede rituri eficace de înmulțire a totemului, dar s-a abținut să-l mănînce, fie în mod absolut, fie sub aspectul uzului curent; putem crede că această abstinență era o manifestare a respectului față de totem[220], ea fiind înțeleasă ca o condiție – morală din perspectiva noastră de a judeca lucurile – a acțiunii exercitate de către clan asupra totemului, în cadrul riturilor totemice. Dacă interdicția sexuală a fost mai degrabă de ordin magic, aceasta este mai degrabă de ordin religios și chiar moral. Este tot o interdicție, subordonată scopului pozitiv al riturilor totemice.

Cînd acțiunea sacră ia forma deplină a unui sacrificiu, prin distrugerea materiei sale, prin uciderea unei victime, în funcție de riturile date, moartea victimei este un mijloc de a obține scopul concret ce fusese vizat. O logică puțin mai severă ar putea întreba cum poate servi moartea unei victime, într-un caz dat – cînd este vorba despre un sacrificiu de recoltă, de exemplu –, la învierea grînelor în anul viitor, iar în altă situație – de exemplu, în cadrul unui sacrificiu conjuratoriu în caz de epidemie –, la dispariția flagelului... Totuși, în afară de faptul că, practic, riturile de imolare din cele două situații menționate diferă adesea la nivelul detaliilor importante, analogia procedeelor rămîne explicabilă, în ciuda diversității scopurilor. Și într-un caz, și în celălalt, este vorba despre o influență, despre un spirit – aici personificarea grînelor, dincolo personificarea bolii – care este reprezentat mistic și este concentrat în victimă. Și într-un caz, și în celălalt, este vorba de a extrage acest spirit – aici din recolta care se recoltează, dincolo din comunitatea pusă la încercare de flagel –, în acest scop spiritul fiind figurat prin victimă, iar victima fiind dată morții pentru a spulbera spiritul. Numai că, în primul caz, spiritul nu este spulberat

---

[219] Strehlow, II, 59; Spencer & Gillen, *Native Tribes*, 209, 432. Mitul presupune şi că totemul se poate schimba celebrînd riturile totemului poftit, în scopul de a-l putea mînca. Aşadar, interdicţia referitoare la totem ar fi apărut mai tîrziu. Aceasta deoarece totemul a existat multă vreme înainte de a deveni sacru, el fiind mîncat multă vreme înainte de a se întări sensul relaţiei totemice, de unde provenea specia de consacrare care acum închipuie totemul. Cf. *supra*, n. 190.

[220] Se poate foarte bine ca perspectiva religioasă a populaţiei arunta faţă de totem – în măsura în care aceasta există –, să nu ţină doar de totem ca atare, de virtutea magică cu care se crede că este el învestit, ci, totodată – şi chiar în principal –, să rezulte din raportul lui mistic cu strămoşul, şi ca interdicţia alimentară al cărei obiect este totemul pentru oamenii clanului să fie ca un fel de reflex al prestigiului ancestral cu privire la totem, cu care se presupune că strămoşii, cei care au instituit riturile totemice, ar fi avut o relaţie aparte.

spre a se pierde, nici nu este fără întoarcere, în vreme ce, în cel de-al doilea caz, ceea ce se dorește este tocmai neantizarea lui definitivă. Se va obiecta, poate, chiar pentru spiritul grînelor, că ideea eliminării ar putea fi singura esențială, iar aceea a revenirii, a reînvierii grînelor, accesorie și ulterioară. În fapt, este posibil să se fi dorit uciderea grînelor, cam cum se ucidea vînatul; însă în cele două cazuri lucrul acesta nu era lipsit de preocuparea pentru reproducere, asupra căreia se veghea prin alte rituri, fie imediat, prin tratamentul victimei, fie ulterior. Acestor rituri din urmă li se asocia eficacitatea pozitivă. Purceii pe care-i aruncau în groapa lui Eubuleus[α], la sărbătoarea Thesmoforiilor de la Atena[221], erau pentru binele semănăturilor; or, de această dată, sacrificiul porcilor nu se făcea pentru a elimina spiritul grînelor: dimpotrivă, spirit era întărit prin sacrificiu, spre a reînvia în cerealele semănate. În consecință, victimele reprezentau viața trimisă spiritului. Victimele lui Xipe Totec[β] din Mexic nu erau pentru exterminarea fecundității pămîntului, ci pentru reînnoirea acesteia, iar sacrificiul lui Toci[222] se făcea pentru a induce nașterea lui Cinteotl[χ]. Cu toate acestea, prin intermediul acestor exemple se observă felul în care ideea pozitivă și ideea negativă se pot atinge îndeaproape, nefiind mereu ușor de decelat una de cealaltă. Un mare număr de sacrificii însă, de pildă cel pentru Bouphonia[223], prezintă cele două idei în mod asociat, dar distinct.

În cadrul acțiunii sacre există încă de la început cel puțin o noțiune pozitivă dominantă, mai accentuată în anumite rituri, și a cărei evoluție poate fi urmărită de-a lungul istoriei religiilor; aceasta este ideea de viață, a unei creații și a unei dezvoltări a vieții, la care veghează acțiunea sacră[224]. La începuturile umanității raționale și ale religiei este vorba, în principal, despre viața naturală, nevoile materiale fiind prioritare. Asta nu înseamnă că o oarecare idee de viață socială și de moralitate rudimentară ar fi inexistentă; riturile sînt îndeplinite în vederea unui interes comun, iar obligațiile – care sînt în concordanță cu aceste rituri și cu acest interes – sînt impuse tuturor; nici sentimentul societății, nici un rudiment de moralitate nu este, deci, absent. Cu toate acestea, interesul comun vizează mai ales subzistența prin alimentare; nimeni nu se gîndește la conservarea unui organism social care abia a căpătat conștiință de sine. Aceasta, deoarece trebuie înțeles că în existența umană elementul social nu este ceva absolut: este și ceva ce se dezvoltă, se perfecționează, se ameliorează sub aspect moral și care nu se află decît în stadiu rudimentar la primele grupuri umane, adesea mult mai puțin ordonate decît anumite republici animale. Însăși societatea umană se formează și se consolidează în timp. Riturile au

---

[α] Identitatea lui este incertă: unii cred că sub acest nume (gr. Εὐβουλεύς 'sfătuitor bun') se ascunde pur și simplu Dionisos ori Zeus; este posibil însă să fi fost considerat zeu independent, eventual fiu al lui Zeus. În mitologie apare drept crescător de porci, a cărui turmă a fost înghițită – accidental – de pămînt cînd Hades a răpit-o pe Persefona. Aceasta ar fi justificarea mitologică a ritului azvîrlirii unor purcei la Thesmoforia de la sfîrșitul toamnei.

[221] Clement Alexandrinul, *Protrepticus*, 14; *Scholie de Lucien*, „Rheinische Museum", XXV (1870), 548; *apud* Farnell, III, 327.

[β] În principal, zeitate agrară, a vegetației, a vieții, morții și reînvierii, deci și a anotimpurilor.

[222] *Supra*, p. 58-59.

[χ] Zeul (sau zeița) porumbului, una din cele mai importante figuri ale mitologiei aztece.

[223] *Supra*, p. 17.

[224] Nu decurge de aici că practicile religioase, din cele mai joase pînă la cele mai înalte forme de religie, ar fi, cum spune Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, 1914, „cultul principiului vieții". Viața – nu trebuie uitat că există mai multe feluri de viață – este binele căutat prin religie, dar cultul nu se adresează vieții, principiului vital.

ajutat-o să se afirme, dar societatea nu s-a exprimat la acest nivel decît în măsura în care *a existat* ca atare. Celebrarea riturilor totemice în cadrul adunărilor de trib ale australienilor arunta și warramunga deja are un anumit caracter de sărbătoare socială. Cu și mai multă îndreptățire putem spune același lucru despre un cult precum cel al populației zuñi: aparent, domină acolo preocuparea pentru ploaie și pentru grîne și totul pare subordonat grijii pentru o recoltă bună; totuși, în condițiile în care aceasta este viața obișnuită a populației și modalitatea ei de a se bucura, caracterul social al sărbătorii trebuie recunoscut, într-o formă mult mai puțin avansată, e adevărat, dar pătrunsă de același spirit pe care îl găsmi la marile sărbători ale religiilor naționale.

Nici o religie populară nu a făcut vreodată abstracție de pîinea cea de toate zilele. Cultele naționale nu o pot ignora, nici chiar economiile mîntuirii veșnice nu ar putea fi cu totul indiferente față de aceasta. În religiile naționale, chestiunea vieții materiale își păstrează importanța capitală. Existența economică a unui Stat este condiția vieții sale politice. Nu este de mirare, așadar, că vechile sărbători ale lui Israel au fost sărbători ale recoltei[α], că principalele sărbători din calendarele elenic și roman au fost rituri de sezon care și-au păstrat în mare parte semnificația primitivă. Chiar sărbătorile religiei avestice mai au încă acest caracter. În mare parte, sărbătorile din calendarul mexican reprezentau istoria porumbului, așa cum sărbătorile cutărei populații africane corespund momentelor principale din cultura ignamelor. Cu toate acestea, în momentul în care organismul social a căpătat mai multă consistență la popoarele cu civilizație completă, la care societatea constituie o grupare politică, o cetate cu o conștiință colectivă mai clară, care îi conferă un soi de personalitate, interesul acestei personalități reflectat la nivelul zeilor naționali urmează cultul, adică ajunge să hrănească viața națională și nu doar să asigure mijoacele de subzistență pentru membrii cetății.

[α] În *Ex.*, XXIII, 14 ș.urm. se face referire la trei sărbători pur agrare anuale celebrate prin pelerinaje la sanctuarul cutărui clan sau trib: *Ḥag ha-Maẓẓot* (ce dura șapte zile, în luna Nisan / martie-aprilie; *Ex.*, XXXIV, 18), *Ḥag ha-Ḳaẓir* (la strîngerea primelor roade; *Ex.*, XXXIV, 22) și *Ḥag ha-Asif* (ce avea loc după culesul strugurilor și care putea fi celebrată fie pe loc, prin dans în mijlocul viilor, fie în locurile sacre ale tribului; *Jud.*, XXI, 21; *I Reg.*, VIII, 2, 65; XII, 32-33). Cu timpul, aceste sărbători – inițial, ale bucuriei și mulțumirii – au suferit unele transformări, în parte fuzionînd cu sărbători mai vechi, pastorale. Așa se face că în vremea de care se ocupă *Deut*., XVI, sărbătoarea *Maẓẓot* preia din elementele esențiale ale sărbătorii *Pesaḥ* din epoca nomadă – sacrificarea unui miel (dar nu ca ofrandă adusă Divinității din primii născuți ai turmei – v. *Ex.*, XII, 8 –, ci ca materie a unei mese comune, carnea mielului fiind fiartă, nu dată holocaustului; v. *Deut*., XVI, 7). Tot acum cea de-a doua sărbătoare devine *Shabu'ot*, iar ultima, *Sukkot*. Treptat, sărbătorilor de acest tip (pastorale, apoi, agrare) tind să le fie asociate contexte istorico-religioase: *Pesaḥ-Maẓẓot* devine astfel legată de comemorarea miticii ieșiri din robie, din Egipt, a poporului condus de Moise (v. *Ex.*, X, 2; XII, 8, 14).

Peste secole, interpretarea lor ajunge să fie orientată de o ideologie care, pe de o parte, profită de conținutul textelor vechi-testamentare pentru validarea și sacralizarea propriei temelii (creștinismul evangheliilor și cel paulinic), dar care, pe de altă parte, refuză să acorde respectivului conținut o existență și o funcționare în afara legăturilor cu cel nou-testamentar, pe care ea însăși i le-a decretat. Astfel, este posibil să se afirme patetic că, deși sărbători ca cele pomenite mai sus coincid cu anotimpurile, nu înseamnă că ele au împărtășit vreodată, oricît de mult am coborî în istorie, substanța și intențiile sărbătorilor agricole de la celelalte popoare ale Orientului.

Zeii nu mai sînt simpla personificare a forțelor sau a fenomenelor naturale, genii puternice care aduc ploaia și vremea bună, care fac grînele să crească și dau rodnicie turmelor și oamenilor. Ei nu au încetat să fie astfel, însă au devenit și altceva. Avînd prestigiul divinității, ei sînt această conștiință colectivă despre care tocmai am vorbit, oarecum dublată, obiectivată, ridicată deasupra ei însăși. Forța naturală a devenit patron celest. În același timp, acțiunea sacră sub diferitele ei forme și-a schimbat semnificația și orientarea. Cînd încercăm să pătrundem sensul vechilor sărbători mexicane, ne întrebăm dacă ele au ca obiect dirijarea magică a unei forțe cosmice sau onorarea unui zeu, stăpîn al naturii sau al cutăror fenomene naturale... Nu este pe de-a întregul nici una, nici cealaltă, ci ambele în același timp; avem de-a face cu un cult al tribului, care nu s-a transformat pe deplin în religie națională, deoarece încă își mai caută personalitatea națională; Uitzilopochtli este încă mai mult un zeu al soarelui, iar nu conștiința superioară a aztecilor. Nu acesta este cazul lui Iahve din vremea regilor israeliți, a lui Amon-Ra din frumoasele vremuri ale regalității faraonice, al lui Assur la Ninive, al Atenei în Attica, al zeilor capitolini la Roma. La origine, Iahve a putut fi un spirit al furtunii și chiar altceva, spiritul unui clan, zeul unui trib. El a devenit israelit, fiind personificarea colectivă a lui Israel, zeul lui Israel. Aceeași este situația și cu alți zei naționali în relație cu poporul lor. Cu siguranță că riturile celebrate dinaintea lor și în cinstea lor – oricît de amestecată și de confuză ar fi încă ideea despre felul în care acționează acestea asupra divinității – nu mai sînt un mijloc de a determina în mod direct ciclul anotimpurilor și bunurile pămîntului. Înainte de toate, ele sînt un mijloc de a întreține tipul de alianță care există între zei și nația pe care o protejează, de a aduce zeilor un serviciu în schimbul căruia ei își exercită puterea spre marele avantaj al neamului lor credincios.

Această putere nu este limitată la lucrurile de natură fizică. Este sigur că zeii naționali stăpînesc anotimpurile și li se datorează toate bunurile pămîntului și toate produsele vieții naturale, chiar și o posteritate numeroasă. Totodată însă intervin în chestiunile de ordin moral, social și politic, se interesează de ordinea din cetatea lor, de dezvoltarea acesteia, de gloria ei, se află alături de popor în relațiile cu alte națiii, îi iau partea și îi apără cauza, îl protejează și luptă pentru el. Așadar, aici totul converge către interesul național, către viața națională; în cele din urmă, riturile tind către întreținerea și către dezvoltarea acestei vieți. Riturile de sezon nu mai sînt un fel de constrîngere exercitată asupra anotimpului însuși sau asupra elementelor, sau asupra vegetației, pentru ca toate să se petreacă la vremea lor și să ajungă la final... Este vorba despre ceremoniile instituite de către zei în vederea efectelor binefăcătoar și care se celebrează acum pentru a-i onora pe zei, rugîndu-i să aducă iarăși aceste efecte prin puterea și bunăvoința lor. Pentru a capta această bunăvoință fără a întrerupe activitatea zeilor, se vor înmulți sacrificiile și oblațiile. Cultul este serviciul regelui divin, al patronilor cerești ai cetății sau ai țării. Cultul privat participă la acest lucru: este un serviciu de obținere a protecției. Viața s-a lărgit și a crescut; zei puternici au grijă de această viață mai amplă și mai dezvoltată. Acțiunea sacră îi solicită și îi ajută să aibă grijă. Iar cînd viața națională își urmează cursul regulat, recoltele fiind abundente și poporul – prosper și victorios, sărbătorile sînt bucurii naționale, în care bucuria de a trăi se manifestă în același timp cu recunoștința către zeii cei buni.

Cît există și pentru a exista, omul are nevoie să-și hrănească corpul; cît există și pentru a exista fără dificultăți într-o societate civilizată, el are nevoie ca această societate să fie fericită. Din acest motiv, religiile mîntuirii, care urmăresc un interes superior celui al vieții temporale, superior chiar interesului egoistei vieți naționale, nu ezită în a promite credincioșilor lor, prin protecția zeilor, atît bunurile

pământului, cît și prosperitatea națiunii. Chiar atunci cînd acțiunea sacră – devenită în mod esențial rit de comuniune mistică cu zeii care îi fac pe adepți participanți la nemurirea lor – nu mai are o relație directă cu anotimpurile și nici cu evenimentele care privesc viața națională, ea se adaptează, practic, la acestea; acomodarea este, fără îndoială, indispensabilă pentru menținerea masei de credincioși, mai sensibilă la avantajele temporale decît la binefacerile eternității. Astfel, cina creștină este prin ea însăși o acțiune sacră care nu privește produsele solului, nici interesele cetății; ea pare chiar a nu avea nici o legătură cu acestea, deoarece, în fapt, vizează realizarea comunității credincioșilor cu Cristos Mîntuitorul. Totuși, Dumnezeul creștinilor este invocat în mod solemn pentru a face să înceteze seceta sau să oprească inundațiile, pentru a binecuvînta recoltele, ca și pentru a proteja interesele unui popor și a-l duce la victorie în războaiele sale cu vecinii. Dumnezeul Evangheliei și al sfîntului Paul ar fi ultimul care ar trebui invocat în astfel de situații. Înainte de toate însă, viața veșnică nu este independentă de viața temporală, deoarece, pentru a fi nemuritor trebuie să fi trăit; sau, mai curînd, pentru a căpăta certitudini în această viață se promite nemurirea în cealaltă. Securitatea pe care o dă speranța în nemurire poate fi foarte bine o securitate morală: securitatea personală și necesitățile zilnice, securitatea națională și independența (care este condiția acesteia), muritorii de rînd neavînd nici dreptul, nici pofta de a nu lua în seamă așa ceva. În plus, cel mai transcendent ideal religios tinde mereu să creeze – aici, pe pămînt – o formă umană perfectă. Se vor celebra servicii religioase, se vor face slujbe pentru ca recoltele să fie bune sau pentru succesul unui război, cu condiția păstrării – cel puțin în principiu, deoarece în practică lucrurile sat pe dos – acestor avantaje terestre în subordinea scopului superior care este eternitatea și voința lui Dumnezeu. În realitate, economiile mîntuirii, chiar creștinismul, sînt religii ale umanității abia în intenție și prin tendință; sînt doar niște schițe incomplete, încercări care nu au ajuns la capăt și care încă reține multe din spiritul de îngustă naționalitate (ori îi acordă prea multe). Din punct de vedere religios, națiunile sînt cele care există încă; umanitatea încă este de căutat, de construit.

Interesul pe care vor sau pe care ar vrea să îl servească economiile mîntuirii este cel al unei vieți superioare vieții temporale – care se păstrează prin a bea și a mînca – și vieții de cetățean – această viață întreținîndu-se prin toate avantajele unei societăți prospere. În ciuda diversității exigențelor lor morale, aceste religii conferă individului încredere personală în viață, una pe care nu ar putea-o găsi la cultul pur național și pe care nu s-ar gîndi să o caute într-un cult magico-religios, deoarece aici nu este vorba despre vreun fetiș protector. Fetișurile protectoare și totemurile individuale se regăsesc la cei ne-civilizați. Spiritele mici își ajută protejatul în întreprinderile sale, îi apără viața, dar nu-i promite nemurirea pentru simplul motiv că ele însele nu trăiesc mai mult decît protejatul lor. Pentru ca oamenii să fie nemuritori trebuie ca și zeii să fie astfel; și încă în primul rînd, deoarece zeii sînt cei care acordă oamenilor nemurirea, făcîndu-le parte din nemurirea de care ei înșiși se bucură. Supraveghind neîncetat reînnoita viață a naturii, personificînd viața permanentă a grupurilor umane, zeilor le este ușor să devină nemuritori. Cu toate acestea, primii zei care au dat oamenilor nemurirea sînt cei care le erau mai apropiați, vechi spirite ale naturii care îi hrăneau pe oameni și care au devenit zei favorabili, cu o clientelă proprie de credincioși, care le erau atît prieteni cît și servitori și care, morți fiind, continuau să formeze curtea acestor zeități și să fie vii. Prietenia cu astfel de zei are alte urmări decît virtutea magică a unui fetiș protector. Ea întreține alte sentimente în cel protejat. La acest zeu și la protejatul său tinde să se afirme caracterul moral, iar credința în nemurire aduce cu sine mai ales un fel de ajutor moral, în economiile mîntuirii viața morală fiind aceea care susține acțiunea

sacră. Calitatea acestei vieți morale poate varia în funcție de religie. Avantajul minim pe care îl procură religiile nemuririi este sentimentul de încredere intimă, a cărui nevoie se pare că individul civilizat o încearcă pe măsură ce experiența conștientă și reflexia îi dezvăluie propria-i slăbiciune. În diferite grade însă, acestui sentiment de încredere în viață i se adaugă un spirit de justiție și de bunătate. Religiile care atribuie individului uman o valoare au adesea pretenția de a-l face mai bun și, într-o măsură mai mare sau mai mică, reușesc acest lucru.

În aceste culte, caracterul dominant al acțiunii sacre va fi cel al unei comuniuni cu ființele divine, care personifică nemurirea și bunătatea. În adevăr, acești zei continuă să guverneze anotimpurile și să producă bunurile pământului, să apere națiunile; însă ei sînt interesați să-i mîntuiască pe indivizi, iar riturile instituite de ei sînt legate de opera mîntuirii. Alături sau în locul riturilor de sezon se celebrează riturile reînnoirii spirituale, rituri prin care se acordă viața fără sfîrșit. De obicei, se înțelege că aceste rituri efectuează nu doar trecerea de la o viață trecătoare la una nepieritoare, ci și ștergerea impurităților inerente existenței muritoare și ridicarea ființei umane la nivelul de sănătate și de curățenie care se potrivește nemuririi. Păcatul și mortalitatea merg împreună[225], iar eliberarea are loc atît față de unul, cît și față de cealaltă. În felul acesta, riturile eliminatorii de necurăție se asociează cu riturile eficace de comuniune divină, dacă nu cumva se confundă au acestea. În creștinism, acțiunea sacră – euharistia – este eficace pentru comuniunea divină și nu este esențialmente un rit de purificare; dar ea figurează și comemorează jertfa pe cruce a lui Cristos – sacrificiul creștin la modul propriu, sacrificiu mitic prin care sînt ispășite păcatele umanității. Un alt rit, care nu are caracterul unui sacrificiu, ci pe acela al unei simple purificări, botezul, este sacramentul purificator și regenerator pentru viața veșnică. Și misteriile lui Mithra aveau un botez și o cină sacră asemănătoare. Taurobolul Cybelei era un sacrificiu de purificare și de regenerare pentru viața eternă, de asemenea completat, pe cît se pare, cu o cină mistică. Peste tot avem a face cu viață veșnică, în comuniune divină.

Ideile de purificare spirituală și de expiere își au originile cele mai îndepărtate în practicile magice prin care oamenii primitivi socotesc că elimină influențele periculoase. Aceste practici sînt mijloace de protejare a vieții naturale împotriva ființelor care o amenință, și prezintă forme foarte variate. Cele care intră în categoria sacrificiilor sînt riturile prin care un rău oarecare, în mod mistic încorporat într-o ființă vie, este considerat a fi distrus sau alungat prin uciderea victimei. Ritul este esențialmente magic, ceea ce nu îl împiedică să se perpetueze în religii și să constituie unul dintre tipurile sacrificiale cel mai des întîlnite. La cei ne-civilizați, magicianul care suge un membru al unui om bolnav pentru a scoate din acesta răul, sub formă de pietricică, anticipează acest gen de acțiune sacră. Însă nu se poate crede mereu că bolile sînt pietricele aruncate în corpul oamenilor, prin vrăjitorii. Oamenii și-au dat seama că au de-a face cu ceva invizibil, cu un soi de spirit, un spirit venit de dinafară și care amenință viața celui posedat de acel spirit. Și-au făcut iluzia că îl atrag într-un animal – uneori pretind a-l duce într-un alt om – și că îl elimină împreună cu noua sa gazdă. Ideea acestui procedeu magic este cît se poate de simplă, mecanismul sacrificiilor de eliminare sau de purificare nefiind dificil de conceput. Cele două se confundă mai mult sau mai puțin, deoarece un spirit rău devine cu ușurință un spirit impur; oricine este afectat de acesta nu se află în condiția solicitată pentru o acțiune sacră. Însă ceea ce contează mai mult aici este felul în care ideea de purificare morală și de expiere pentru păcat a putut pătrunde în

[225] Această ecuație a fost formulată cu mai mare rigoare de către sfîntul Paul, *Rom*., V, 12: „printr-un singur om a intrat păcatul în lume și, prin păcat, moartea" etc.

sacrificiul magic de eliminare, deoarece, în religiile naționale și în economiile mîntuirii, aceasta este calea prin care ritul eliminatoriu a devenit sacrificiu expiatoriu.

Probabil că nu există cult care să dețină un sortiment atît de complet de rituri eliminatorii precum cultul din Babilon și din Asiria. Ceea ce s-a numit magie asiriană[226] este un ansamblu de practici foarte variat, de altfel aparținînd religiei oficiale și exercitate de către un sacerdoțiu național, care avea ca obiect însănătoșirea oamenilor și purificarea lor, purificarea locurilor și a locuințelor. Infecția care s-a produs era personificată, toate bolile și, se poate spune, toate flagelurile avîndu-și demonul lor. Nu se considera însă că răul intră în om sau în lucruri fără ca o cauză oarecare să-i fi oferit o facilitate, cauză care a supus omul sau locul influenței funeste a spiritului rău, îndepărtînd de la acesta prezența și ajutorul zeilor binevoitori. Or, printre aceste cauze apar, cu diferite grade de vrăjitorie, încălcările involuntare sau voluntare pe care omul le putea comite neglijînd ceea ce era de făcut sau făcînd ceea ce era interzis. Astfel, omul a supărat zeii și, în primul rînd, s-a legat prin păcatul lui (sau, mai degrabă, prin preceptul călcat, prin interdicția violată), tot astfel cum putuse fi legat prin blestemul dușmanului său, printr-o imprecație adusă asupra sa, inclusiv de el însuși în cadrul unui jurămînt, de pildă (în mod obișnuit, sacrificiul imprecatoriu nu are ca obiect altceva decît să facă mai puternică această legătură, care constrînge sperjurul); iar legătura păcatului și legătura rea se confundau mai mult sau mai puțin cu răul care era consecința acestora. Ritul eliminatoriu, care uneori se consideră că este revelat de către zeii binefăcători Ea și Marduk[α] și care este însoțit de formule de rugăciune către zei, precum și de formule de exorcism împotriva spiritelor nefaste – păcatul însuși, influență nefastă, fiind un soi de spirit nefast –, este totodată un rit de purificare rituală și un rit de expiere, prin care omul este reconciliat cu zeul său. Cel fermecat sau bolnav, omul impur sub aspect ritual și omul păcătos se confundă într-un singur individ, pe care ritul îl face sănătos, pur din punct de vedere ritual și plăcut protectorului său divin.

În felul acesta, sacrificiul eliminatoriu devine o expiere pentru păcat; în felul acesta, victima acestui sacrificiu poate părea și a părut a fi substituită omului păcătos. Doctrina expierii se întemeiază pe această bază eminamente fragilă – care, pentru noi, implică un dublu echivoc: cel al figurației rituale, prin care, în mod mistic, răul subiectului care trebuie eliberat trece în victimă, și cel al confuziei în care rămîn ideea răului fizic și a răului moral. Dacă omul a crezut vreodată – și a crezut! – că ar putea fi scutit de greșelile pe care le-a făcut față de divinitate, în virtutea uciderii unei victime divine sau umane, această credință se datorează faptului că, în simplitatea spiritului său, și-a imaginat că răul său (boală sau păcat) putea fi transferat asupra altuia, că era destul să ucidă acea ființă pentru a alunga răul (boala sau păcatul), că acest mecanism avantajos era agreat de către zei (care acceptau substituția sau care chiar o instituiseră). Mitul creștin al redempțiunii este cel mai sublim efort care s-a încercat pentru a da dimensiune morală acestei venerabile absurdități.

În religiile naționale se consideră că toate relele care ating comunitatea sînt cauzate de mînia zeilor, iritați deoarece, într-un fel sau altul, nu au fost mulțumiți, nu

---

[226] A se vedea, de exemplu, Fossey, *La magie assyrienne* (Paris, 1902); Thompson, *Semitic Magic*, London, 1908.

[α] Ambii sînt zei mesopotamieni (conform tradiției, Marduk este fiul lui Ea) ce îndeplinesc funcții asemănătoare: sînt divinități ale apei (și, în consecință, ale purificării ritualice), ale înțelepciunii, magiei şi incantațiilor, mediatori între oameni şi zei.

li s-au respectat voința și capriciile, tradițiile, riturile. De altfel, se acceptă că zilele aduc cu ele, în mod inevitabil, propriile rele, propria necurăție, iar materia ispășirilor trebuie să se afle mereu la îndemînă. Tot astfel, oamenii au grijă să nu aștepte ca mînia zeilor să se manifeste prin flageluri extraordinare: există deci expieri regulate pentru păcatele comunității, pentru alungarea relelor care o amenință, pentru stîrpirea celor de care deja suferă, pentru diferite impurități și necurății pe care le-a putut contracta. Toate aceste rele se opun vieții naționale și o pot compromite grav. Pentru a preveni nenorocirile, pentru a purifica cetatea, pentru a-i domoli pe zei, se vor încărca anumite victime cu toate păcatele comunității; iar zeii vor fi mulțumiți. Dintre aceste ficțiuni sîngeroase, una dintre cele mai inofensive este, desigur, țapul ispășitor. Aceste tipuri de sacrificii au comportat însă, adesea, victime umane, deoarece, firește, oamenii păreau a fi cei mai potriviți să gireze responsabilitatea greșelilor comise de către oameni. Omul sacrificat murea în locul tuturor oamenilor cetății, era răscumpărarea lor, și se considera cît se poate de naturală soluția „să moară un singur om pentru popor și să nu piară întregul neam”[227]. Viața sa era oferită în schimbul vieții tuturor. Mai mult sau mai puțin, sacrificiile umane pentru îndepărtarea flagelurilor sau pentru a obține succes în bătălii țin de substituție și de ispășire.

Ideea expierii nu ocupă același loc în toate economiile mîntuirii, iar obsesia păcatului nu a bîntuit peste tot cu aceeași rigoare. Totuși, păcatul este cel despre care se poate spune că este obstacolul din calea vieții veșnice. Se întîmplă însă că încă mai este privit ca o necurăție ușor de îndepărtat împreună cu impuritățile rituale, astfel încît regenerarea în vederea nemuririi nu prea are caracterul unei justificări. Religia Avestei cuprinde un întreg sistem de purificări, fără a cunoaște expierea propriu-zisă pentru păcat; nimic de felul acesta nu apare în islamism, iar misteriile păgînismului greco-roman par a se fi mărginit mai ales la ideea de purificare rituală și morală. Sfîntului Paul îi revine înțelegerea morții lui Cristos ca un sacrificiu expiatoriu de cel mai primitiv tip, ca un adevărat sacrificiu eliminatoriu, în care păcatul dispare prin același procedeu precum boala în sacrificiile magice, în care se ucide victima – încărcată cu acea maladie – pentru a însănătoși bolnavul.

Paul a izolat ideea de păcat de cea de impuritate rituală, dar el concepea în continuare păcatul ca pe un soi de infecție, de contaminare, care își avea sediul în om, precum o afecțiune morbidă[228]. Paul vedea păcatul peste tot, în toți oamenii, mai ales începînd cu primul, Adam, care fusese și primul păcătos – prototipul și reprezentantul umanității păcătoase. Fiul lui Dumnezeu, care în sine era lipsit de păcat, a luat acest trup al păcatului și, cum era Om spiritual, prototipul umanității nemuritoare, fiul lui Adam păcătosul, s-a încărcat cu păcatul acestuia și cu cel al umanității reprezentate de el[229] – concepție demnă de un primitiv care vede în individ întreaga specie și crede că acționează asupra speciei prin tratamentul aplicat unui individ. Prin intermediul acestei logici infantile, răstignirea lui Isus este

---

[227] *In.*, XI, 50.

[228] În altă parte, Paul spune în mod explicit că păcatul se află „în carne”, moartea fiind o consecinţă a acestuia. Cf. *Rom.*, VI, 6: „trupul păcatului”, care este „trupul împreună cu patimile şi poftele”, *Gal*., V, 24; *Rom*., VII, 5: „patimile păcatelor” care „lucrau în membrele” celor care trăiesc „în trup” nu erau regenerate de spiritul lui Cristos, şi care „aduc roade pentru moarte”; *Rom*., VII, 14-23, faimosul fragment în care Paul arată că „păcatul care locuieşte” în om „lucrează” în el răul pe care acesta nu-l vrea.

[229] *Rom*., V, 12-19; *1Cor*., XV, 45-50, unde vedem, de asemenea, că „trupul şi sîngele”, sediu al păcatului, „nu vor avea loc în împărăţia lui Dumnezeu”.

răstignirea păcatului, care moare împreună cu Cristos, în trupul său muritor[230]. În felul acesta, Cristos a murit pentru toți oamenii deoarere a obținut distrugerea păcatului, principiu al morții veșnice; păcatul lor fiind distrus, moartea nu mai are drept asupra lor, cum nu a avut nici asupra lui Cristos, deoarece el era fără de păcat. Oamenii, așadar, însușindu-și prin credință virtutea sacrificiului săvîrșit asupra persoanei lui Isus, vor învia ca și el la viața veșnică.

Tradiția creștină a fost într-o oarecare măsură amendată, iar teoria lui Paul, moralizată, insistîndu-se asupra valorii expiatorii a morții voluntar acceptate de către Isus. Firavă ameliorare, care lasă morții lui Cristos caracterul unei răscumpărări pentru păcatele oamenilor[231]. Oricare ar fi valoarea acestei teorii, rămîne să se considere că sacrificiul creștin, sacrificiul mitic pe care se întemeiază întreaga economie creștină a mîntuirii are ca obiect și ca efect oferirea nemuririi către oameni, prin ispășirea păcatului umanității. Viața muritoare a lui Isus a fost dată, o dată pentru totdeauna[232], pentru viața nemuritoare a umanității, așa cum viața țapului ispășitor constituia anularea oferită în schimbul vieții naționale a lui Israel și așa cum viața nenumăratelor victime a fost dată în schimbul vieții nenumăraților bolnavi care s-a crezut a fi salvați prin magia sacrificiului.

[230] *Rom*., VIII, 2-4; *2Cor*., V, 21.
[231] *Mc*., X, 45.
[232] *Evr*., IX, 28.

CAPITOLUL IV
SACRIFICIUL ÎN RITURILE FUNERARE ȘI ÎN CULTUL MORȚILOR

Din cîte știm, primele sacrificii celebrate de către om pe pămînt nu se refereau la morți. În schimb, nu este neverosimil ca primele ofrande alimentare – care nu erau sacrificii propriu-zise – să fi fost destinate morților, nu spiritelor naturii, pe care le concepeau în mod clar distinct de sufletele defuncților. De altfel, se pare că această distincție, importantă pentru noi, între spiritele morților și spiritele naturii nu a avut o semnificație atît de mare pentru ne-civilizați, deoarece la mulți dintre cei ne-civilizați sau semi-civilizați linia de demarcație dintre aceste două categorii de spirite este destul de instabilă. În religiile naturale și în economiile mîntuirii, morții se disting și mai mult de zei. Să observăm locul pe care îl ocupă sacrificiul atît în riturile înhumării, cît și în cultul ordinar al morților, atît cel care s-a practicat în religiile naționale, cît și cel întîlnit în religiile mîntuirii veșnice.

I

Riturile de înmormîntare au ca obiect reglarea situației morților în raport cu viii. Cultul morților constă mai ales în îngrijirile și omagiile care sînt aduse morților, după ce ceremoniile îngropării au rezolvat această situație. Însă, dacă există rituri ale îngropării pentru toți defuncții, cultul nu-i privește pe toți; și, mai ales, nu în același grad. Sub acest aspect, cam peste tot există morți privilegiați. În plus, tratamentul morților și cultul acestora variază – cel puțin în ceea ce privește spiritul – atunci cînd trecem de la religiile triburilor și ale cultele naționale la economiile mîntuirii, care le dau adepților lor o garanție concretă de fericită nemurire. Noțiunea de supraviețuire este mai fermă aici, mai comprehensivă și, de asemenea, mai morală, deoarece nu implică doar o continuitate oarecare a raportului social al morților cu viii, ci ideea unei vieți personale mai degrabă intensificate decît diminuate prin moarte, ideea unei existențe idealizate și beatificate, perfecte în orientările și bucuriile ei. Perspectiva din care sînt priviți acești preafericiți nu este aceea a umbrelor vagi, nici chiar cea a morților importanți și puternici, din religiile naționale.

Se pare că modalitatea cea mai primitivă de a trata morții a fost simplul abandon. O vedem practicată la neamurile care, totuși, au cultul anumitor morți. Astfel, populația vedda din Ceylon își abandona morții într-o anumită peșteră, după ce acopereau cadavrul cu rămurișș și după ce, uneori, îi puneau o piatră mare pe piept; dacă, după cîțiva ani, apărea nevoia locuirii peșterii respective, nu-și făceau nici un scrupul din a arunca în junglă osemintele, dacă acestea se mai păstraseră. Cei vii se descotoroseau fără ceremonie de compania dezagreabilă și periculoasă a mortului. Defuncților nu li se lăsa nici o provizie, nimic din ceea ce le aparținuse, și era deja destul dacă vreun grup vedda lăsa morților săi punguța cu betel. Cel mult, făceau o ofrandă alimentară în săptămîna sau în primele două săptămîni care urmau decesului; totuși, unii cercetători sînt de părere că această ofrandă nu-și avea rațiunea de a exista decît dacă se dorea ajutorul mortului[233].

[233] Seligman, 122-123.

În Australia, la tribul yerkla-mining[α], cutuma este de a abandona muribunzii în preajma unui foc mare și de a nu reveni la locul respectiv decît după o perioadă îndelungată[234]. Practici analoage există la populațiile baumana din Sudanul francez[β], dorachos[χ] din America Centrală; populația selung[δ] din arhipelagul Mergui, nu departe de Burma, transportă muribundul pe o insulă pustie și îl abandonează acolo; hotentoții[ε] și mai multe triburi din Africa de Sud nu așteaptă ca acești oameni să moară pentru a-i îngropa; de asemenea, nici indienii chaco[ϕ] din Paraguai, care, și ei, practică abandonul muribundului[235].

La populația arunta[236], formele îngropării sînt puțin mai complicate, însă nu se lasă nimic mortului și nu i se aduce nici o ofrandă. Este posibil ca sărăcia resurselor să fi jucat un oarecare rol în această parcimonie; pe de altă parte, se consideră că, noaptea, spiritele au singure grijă de propria subzistență[237]. Cadavrele sînt îngropate imediat după moarte, iar îmbrăcămintea în care s-a produs decesul este arsă și abandonată; numele defunctului nu se mai rostește – mai puțin în caz de stringentă nevoie, dar, atunci, cu voce stinsă – pînă la ritul final al înmormîntării, care are loc între douăsprezece și optsprezece luni după îngropare, cînd se presupune a fi încheiată descompunerea corpului. Anumite persoane apropiate nu vor mai rosti niciodată numele defunctului[238]. Ritul final constă în a călca în picioare cu furie crengile care au fost depuse pe mormînt – firește, în chip de adăpost – și mormîntul însuși, după un soi de bătaie, pentru ca spiritul să se întoarcă în mormînt. De aici înainte mortul nu mai are a bîntui locurile și oamenii pe care îi frecventa cînd era viu. În funcție de gradul de rudenie, cei care i-au supraviețuit îi arată mortului semnele celei mai crunte întristări: pînă la sîngerare prin răni făcute pe umeri, de către ginerii mortului (cu ocazia primei înmormîntări), și pe cap, de către mamele,

---

[α] Sau *mirning*, *wonunda miming* etc., populație aborigenă din sudul Australiei. Ca altele, practică circumcizia și subincizia, însă riturile asociate acestora sînt incomplete în comparație cu cele cunoscute la triburile nordice.

[234] Howitt, 450.

[β] Azi, Mali. *Baumana* (sau *bambara*, *bamana* etc.) ocupă regiunea centrală a țării, acoperită de savană.

[χ] Populația este localizată în Costa Rica și Peninsula Panama.

[δ] Sau *moken*; este o populație de vînători-culegători, cu o viață nomadă ori semi-nomadă, puternic dependentă de ocean.

[ε] De fapt, *khoikhoi*, grup de indigeni (păstori nomazi) din sud-vestul Africii, din familia *khoisan* (distinctă de *bantu*).

[ϕ] Populație nomadă din Gran Chaco, America de Sud.

[235] Hartland, art. *Death*, în Hastings, IV, 414.

[236] A se vedea Spencer & Gillen, *Native Tribes*, 496.

[237] Strehlow, I, 15.

[238] Se spune că, dacă mortul şi-ar auzi rostit numele, el nu s-ar socoti destul de regretat şi ar veni să-i bîntuie prin somn pe cei vii; Spencer & Gillen, 498. Cauza primă ar putea fi foarte bine aceea că ar exista teama de a evoca mortul numindu-l. Tabuul numelui se întîlneşte la multe neamuri (a se vedea Hartland, 441). Populaţia yabim din Noua Guinee spune că spiritele ar fi deranjate şi iritate prin numire, dar indienii lillooet susţin că a numi mortul înseamnă a chema spiritul, ceea ce este dezagrabil pentru el şi periculos pentru cel viu. În cultul morţilor, interdicţia se poate transforma în consacrare a numelui, ca în cultul zeilor. Acolo unde domină preocuparea pentru supravieţuire, rostirea numelui poate fi socotită din perspectiva opusă, acesta fiind cazul la egipteni. Ideea evocării şi a puterii sale constituie esenţa ambelor practici.

mătușile pe linie paternă și soacrele (cu ocazia celui de-al doilea ceremonial). Sîngele care curge nu semnifică o ofrandă adusă celui mort, iar loviturile date sînt mai degrabă o mărturie a extremei dureri; pe cît este posibil, defunctul va fi răzbunat prin uciderea individului care, prin artă magică, este socotit a-i fi cauzat moartea[239]. Sentimentul care domină riturile funerare și manifestările de doliu este mai ales teama de moarte. Defunctul trebuie să afle că este profund regretat; în rest, trebuie ținut la distanță și împiedicat să-i bîntuie pe cei vii.

La populația warramunga, după ce cadavrele stau cel puțin un an într-un arbore, pe un strat de ramuri, oasele dizlocate sînt așezate într-un furnicar, cu excepția radiusului unuia dintre brațe, care servește pentru ritul îngropării definitive. Acest os, adus în ceremonie după unul dintre riturile totemice care se celebrează în cadrul reuniunilor tribului, este mai întîi spart cu lovitură de ciocan, apoi îngropat într-o adîncitură mică în apropierea locului care a servit celebrării ritului totemic. În felul acesta, mortul este reunit cu totemul său, dar zdrobirea osului atestă că nu se dorește să mai fie văzut[240].

Departe de a se gîndi să-și aprovizioneze morții, anumite triburi le consumă carnea, apoi păstrează o anumită perioadă de timp oasele și celebrează mai tîrziu ritul îngropării definitive; este cazul populației binbinga și al altor triburi australiene din vecinătatea golfului Carpentaria[241]. Într-un trib din sud-est, la populația tingara[242], se pun resturile celui mort într-un sac, iar cînd apare un puseu de tristețe se mănîncă o bucățică, pînă cînd nu mai rămîne carne pe os; oasele se păstrează pînă la prima revărsare a apelor, cînd se macină și se aruncă în apă, ca sămînță de pește. Firește că se presupune că există o oarece virtute în carne și în os, dar nu avem a face aici decît cu o utilizare a resturilor, iar nu cu vreo grijă pentru cel defunct. Conform unei mărturii deja relativ tîrzii[243], populația dieri își mînca morții pur și simplu, pentru ca aceștia să nu strige în timpul nopții și să tulbure tabăra. Un explorator mai recent[244] spune că dieri și cîteva triburi din sud-estul australian se limitează la a mînca grăsimea morților lor; ne putem îndoi de faptul că, la origine, acest lucru ar fi fost un semn de afecțiune[245].

---

[239] Spencer şi Gillen, *Northern Tribes*, 556 ş.urm. Răzbunarea mortului se practică la un număr mare de triburi australiene. Diverse mijloace de divinaţie serveau la găsirea autorului prezumat al crimei. Credinţe şi practici analoage s-au întîlnit cam peste tot (a se vedea Hartland, 413-414). Se pare că apropiaţii mortului au început să-l răzbune pentru a se feri ei înșiși de răzbunarea lui.

[240] Spencer şi Gillen, *Northern Tribes*, 516 ş.urm. Înmormîntarea provizorie în copac se practică şi la populaţiile kaitish şi unmatjera. Legende ale acestor triburi (*ibidem*, 513) dau de înţeles că înmormîntatea în copac a fost preferată înhumării din dragoste pentru cel mort şi pentru că îngroparea ar fi avut efectul de a-l împiedica pe mort să revină vreodată în această lume. Hartland, 421, observă că, în anumite climate, expunerea cadavrului a rezultat din faptul că înhumarea era imposibilă. Imersiunea a fost adesea un mijloc uşor de a scăpa de cadavre, dar, în fapt, la mulţi dintre cei ne-civilizaţi a fost adoptată ca mijlocul cel mai adecvat de a împiedica întoarcerea spirtului.

[241] Spencer și Gillen, *Northern Tribes*, 547 ș.urm.

[242] Howitt, 450.

[243] Gason, „Journal of the Anthropological Institute", XXIV, 172, *apud* Westermarck, II, 568.

[244] Howitt, 448.

[245] În fapt, cînd un dieri omoară un om dintr-un alt trib, el păstrează grăsimea victimei sale pentru a se asigura împotriva răzbunătorilor; cînd rudele și prietenii se prezintă pentru a-l pedepsi pe ucigaș, acesta le dă grăsimea defunctului; ei o mănîncă, se domolesc, devenind

Este momentul să amintim că, în Antichitate, massageții de la nord-estul Mării Caspice îi îngropau pe ai lor dacă mureau de boală, dar atunci cînd un om îmbătrînea, rudele sale îl sacrificau împreună cu un anumit număr de animale, toate cărnurile fierte împreună procurînd apoi materia pentru un festin[246]. Neamurile din Caucaz își mîncau morții[247]. La issidoni, neam vecin massageților, carnea tatălui defunct era consumată în cadrul unei mese de familie, împreună cu cea a berbecilor sacrificați; craniul celui mort se netezea, se aurea și se păstra ca idol căruia i se ofereau sacrificii anuale[248]. Indienii numiți padeeni, neam nomad de rasă neagră, nu omorau doar bătrînii, ci și pe toți ai lor care se îmbolnăveau, bărbați și femei fiind mîncați de persoane aparținînd rspectivului sex, separat; căci nu voiau să lase să se piardă carnea, pe care decrepitudinea sau boala ar fi împuținat-o[249]. Vecinii lor calatieni își mîncau și ei părinții morți[250]. Acestea sînt cutume analoage celor constatate la turrbal[α] și la alte triburi din Australia[251], în care se mîncau oamenii care căzuseră în lupte ceremoniale sau pe cei care, în general, muriseră de moarte violentă; justificarea diferă de la unii la alții: o făceau fie din dragoste pentru cei morți și pentru a preveni descompunerea cărnii, fie pentru a încorpora virtutea acelor viteji, fie pentru a arăta respect față de cei morți și regret pentru moartea lor. Obieciul de a ucide pentru a mînca (numai pe bătrîni sau pe bătrîni și pe bolnavi deopotrivă) s-a păstrat pînă în zilele noastre la anumite triburi din America de Sud, în India, la samoani și la ostiaci[252]. Dat fiind caracterul general al acestui uz, totul conduce la impresia că, la început, s-a mîncat pentru a se hrăni, neexistînd supraabundență de resurse alimentare; ulterior, apărînd unele scrupule, s-au găsit motive mai mult sau mai puțin morale pentru a păstra obiceiul fixat. De altfel, la origine, procedeul a putut părea foarte avantajos în efortul a scăpa de orice consecință a morții: aceasta era identificată cu cei care mîncaseră, astfel încît nu se putea imagina că le-ar face rău[253]. La origine, tratamentul morților astfel mîncați nu era sensibil diferit de cel al animalelor vînate[254].

---

chiar recunoscători şi eliberaţi de tristeţe; Howitt, 449. Obiceiul (destul de răspîndit la indigenii din America de Sud) de a transforma cadavrul în cenușă, care era ingerată apoi împreună cu mîncarea sau cu băutura, poate fi socotit o atenuare a canibalismului funerar. A se vedea Frazer, *Spirits of the Corn*, II, 156-158. Cazul Artemidei bînd apă amestecată cu cenuşa lui Mausol (Aulus Gellius, X, 18) trebuie să fi avut precedent în ţara sa.

[246] Herodot, I, 216. Acelaşi obicei este atestat la derbici, de către Strabon, 513.

[247] Strabon, *loc. cit.*

[248] Herodot, IV, 26.

[249] Herodot, III, 99.

[250] Herodot, III, 38, 97.

[α] Sau *mianjin / meanjin*, din Brisbane şi Queensland.

[251] Howitt, 457, 470, 753.

[252] A se vedea MacCulloch, art. *Cannibalism*, în Hastings, III, 201. Hartland, 436, a crezut că distinge în anumite particularităţi ale meselor funerare din diverse ţări europene indicii ale substituirii cărnii celui mort cu alte feluri de mîncare. Asupra relaţiilor canibalismului cu sacrificiul uman, cf. *supra*, p. 82 ș.urm.

[253] Cf. Frazer, *Spirits of the Corn*, II, 154-156, ceea ce se spune despre obicelul de a bea sîngele şi de a mînca carnea duşmanului ucis, pentru a-l împiedica să facă rău şi pentru a-l transforma în aliat.

[254] A se vedea § I al capitolului următor.

Cu toate acestea, la unele triburi din Australia se găsesc urme ale ofrandei alimentare. Astfel, populația dieri[α] depune timp de cîteva zile alimente pe mormîntul unui individ important[255]; alt trib face focul și depune hrană în preajma mormintelor, pentru ca morții să se încălzească și să mănînce[256]. Focul pe morminte se întîlnește la multe alte triburi, iar unele spun că procedează așa pentru alungarea spiritele morților răuvoitori, fie din triburile străine, fie din același trib. Unii suspendă pentru cîteva zile un vas cu apă în preajma mormîntului, de teamă ca mortului să nu-i fie sete[257]. Tribul turrbal îi lasă bărbatului mort lancea și bîta, iar femeii, bățul pentru igname, pentru ca ei să-și poată căuta singuri hrana[258]. La anumite triburi din Queensland, pe rîul Herbert, lîngă cel mort se pun arme sau obiecte pentru uz, se ridică o colibă pe mormînt și se așază acolo un vas cu apă, chiar se face o potecă pînă la locul unde se găsește apa. Totuși, înainte i s-a tras mortului o lovitură de bîtă în măsură să-i rupă un os, i s-a deschis stomacul și i-a fost umplut cu pietre, i s-au adus genunchii la bărbie, după ce i-au fost rupte picioarele[259]! În toate acestea, așadar, este vorba nu atît despre grija față de mort, cît despre precauții luate împotriva lui, ca să nu facă nici un rău vechilor lui tovarăși.

La mai multe triburi din Australia, cremarea se întîlnește ca practică fie excepțională, fie regulată chiar. La anumite triburi din Victoria[260], atunci cînd nu este vreme pentru a face o groapă, se ard corpurile pe un rug, iar în dimineața următoare, dacă mai rămîn oase, acestea sînt sfărîmate și risipite. Soțul păstrează cenușa soției defuncte într-un săculeț, la piept, pînă cînd ia o altă femeie sau pînă cînd sacul se uzează, caz în care este ars. Corpul unui șef este întotdeauna ars, dar abia după ce a fost expus timp de aproximativ o lună, iar văduva poartă sacul cu cenușă timp de doi ani. La aceleași triburi se mănîncă, din respect și din regret – se spune –, corpul celui care a pierit de o moarte violentă[261]. În alte triburi, incinerarea este uzuală în vederea consumării cărnii, oasele putînd fi păstrate apoi într-un arbore scobit[262]. La triburile din Port-Jackson[263], incinerarea este obișnuită doar pentru persoanele sub vîrsta medie, acești morți fiind arși împreună cu obiectele care le aparținuseră; se citează cazul unei femei împreună cu care fusese înmormîntat de viu fiul ei sugar. La anumite triburi din Queensland[264], morții sînt înmormîntați sau arși, sau puși pe o construcție înaltă de lemn, sau mîncați (cei ce fuseseră uciși în luptele cermoniale). Formele îngropării, așadar, sînt tot atît de variate la cei ne-civilizați cum fuseseră în Antichitate și în vremurile preistorice și nu se poate presupune cu

---

[α] Localizată în zona deșertică din sudul Australiei.

[255] Howitt, 448.

[256] Howitt, 455.

[257] Howitt, 467. În același trib însă, corpurile tinerilor care au pierit de o moarte violentă se usucă la foc și sînt duse cu sine timp de trei ani, supraveghindu-le pe timpul nopții, fără a avea vreo altă grijă în legătură cu ele. Credința este că, dacă ar fi înmormîntați, acești morți n-ar sta liniștiți în mormintele lor. De altfel, grăsimea lor este adunată în vase, iar tinerii se freacă cu aceasta pentru a se pătrunde de bunele calități ale defuncților. La mai multe triburi, mai ales la cele care expun morții pe un copac sau pe o construcție de lemn, există obiceiul de a-și freca corpul cu lichidul care curge din cadavrul în descompunere.

[258] Howitt, 470.

[259] Howitt, 470.

[260] Howitt, 455.

[261] Cf. *supra*, n. 257.

[262] Howitt, 458.

[263] Howitt, 463.

[264] Howitt, 474.

temei că o semnificație esențialmente diferită ar fi legată de vreuna dintre acestea. Totuși, cremarea apare ca un mod definitiv de îngropare, care garantează în mod expeditiv și sigur liniștea celor vii și, de asemenea, într-un anumit fel, pe cea a morților. În toate situațiile, credința spontană în supraviețuirea morților, în loc de a fi fost mereu o consolare, este, încă de la începuturile ei, mai degrabă o formă de teamă și de obsesie care se combate prin riturile îngropării.

În mai multe locuri din insulele Solomon, morții de rînd sînt pur și simplu aruncați în mare, nefăcînd obiectul vreunei alte griji, în timp ce personajele importante sînt îngropate și onorate[265]. În Florida[266], de exemplu, rudele și prietenii celebrează, după funeralii, o sărbătoare în casa șefului mort, unde sînt etalate armele și instrumentele sale, iar pe jos sînt așezate de-ale gurii. În timpul mesei se aruncă o bucată de mîncare în foc, spunîndu-i-se mortului: „Iată, pentru tine!"; o dată încheiată ceremonia însă, casa defunctului va fi lăsată în părăsire și pomii fructiferi din grădina sa vor fi tăiați. Un astfel de comportament este inspirat mai degrabă de teamă decît de respectul pentru cel mort. În insulele Banks, unde înhumarea este forma obișnuită a înmormîntării, șefii sînt îngropați împreună cu ornamentele lor și cu diferite provizii de-ale gurii[267]. În mai multe dintre aceste insule însă, într-a cincea zi după deces se gonește spiritul mortului, pentru ca acesta să părăsească ținutul; este vorba de cei morți în urma ulcerațiilor, de criminali și de dușmanii, care sînt fripți pentru a fi mîncați[268]. Nu este neobișnuit ca, pe ici pe colo, să fie îngropați oameni vii împreună cu cei morți, pentru a le ține companie acestora din urmă. La populația maewo din insula Aurora[α], sînt destul de dese situațiile în care femeile cer să-și urmeze soțul sau copilul în mormînt[269]. Probabil că am greși dacă am crede că aceste sinucideri erau pur voluntare și că nu erau inspirate decît de iubire. Astfel de sacrificii, voluntare sau nu, s-au întîlnit cam peste tot. Acolo unde cutuma era regulată, cei desemnați să urmeze mortul nu se puteau sustrage nepedepsiți obligației, lor înșile fiindu-le teamă să supere spiritul[270]. Este de reținut că această complicare a practicilor se află în relație cu o anumită perfecționare a mijloacelor de existență, precum și cu dezvoltarea proprietății și a familiei.

Papuașii din insula Kiwai din Noua Guinee britanică nu coboară nimic cu mortul în groapă, dar sub mormînt amenajează o platformă mică, pe care pun sago, igname, banane și alte comestibile. În capul mormîntului, ei așază un arc și săgețile mortului, fusta, dacă este femeie, iar în preajma gropii întrețin un foc pentru defunct; toate acestea durează timp de nouă zile, după care, fiind pregătită o masă, se bate toba, se sună sirena marină, iar cel care conduce doliul anunță că din acel moment înainte nu se va mai aprinde focul, nu se va mai aduce de mîncare – spiritul nu are decît să plece către Adiri[β], unde se află morții[271]. La populația tumleo din Noua

---

[265] Codrington, 258, 262. Aceeași diferență de tratament, dintre personajele importante și oamenii de rînd, există în Polinezia. Gray, art. *Ancestorworship*, în Hastings, I, 461.

[266] Codrington, 255.

[267] Codrington, 268.

[268] Codrington, 270.

[α] Insulă a Republicii Vanuatu, în Pacificul de Sud.

[269] Codrington, 288-289. În mod asemănător, în Polinezia (Noua Zeelandă, insulele Hawai, insulele Fiji), sclavele erau sacrificate pe morminte. Gray, *loc. cit.*

[270] Cf. Hartland, 429.

[β] Locul de petrecere veșnică a morților melanezieni, imaginat fie ca insulă, fie ca munte aflat la vest, „dincolo de locul în care apune soarele".

[271] Frazer, *Immortality*, I, 211.

Guinee germană, pe mort se pun ornamente, care se retrag în mod discret înainte de închiderea sicriului și de astuparea mormîntului. Aici, focul este întreținut aproape de mormînt timp de cîteva săptămîni, uneori pînă la trei luni, de către văduvă sau o rudă apropiată a celui mort; de doi stîlpi înfipți în vecinătate se agață fructe, lenjerie și ornamente pentru cel mort; apoi, la capătul a doi sau trei ani, oasele sînt scoase și depuse într-un osuar. Dacă, însă, este vorba despre un bărbat, craniul și un femur sînt duse în casa comună a bărbaților, iar alte oase principale, mai ales cele ale brațelor, sînt împărțite spre a servi drept amulete protectoare pentru purtătorii acestora[272].

În Noua Caledonie, morții sînt așezați în niște gropi, ghemuiți, cu capul depășind nivelul solului, astfel încît acesta să poată fi luat ulterior. Casa și obiectele de care se servea mortul se ard și plantațiile acestuia se distrug, pentru ca spiritul mortului să nu fie tentat să revină; nu se pune problema transmiterii către cel mort a bunurilor sale, pe cealaltă lume. Se simulează o luptă, pe cît se pare pentru a face pe mort să creadă că este răzbunat pedepsind vrăjitorul care i-a provocat moartea. La capătul a aproximativ un an, craniul este cules și dus în locul unde sînt păstrate craniile familiei[273]. La tribul sulka din New Britain, la sud de peninsula Gazella, se distrug plantațiile mortului, dar abia după ce supraviețuitorii își împart între ei fructele coapte; de asemenea, se ucid și se împart toți porcii; toate armele mortului sînt distruse. Dacă este vorba despre un om important, uneori i se ucide nevasta, pentru a-i ține companie; corpul este îngropat în casă, iar la capătul unei anumite perioade, spiritul său este gonit[274].

La populația batak din Sumatra, imediat ce un om și-a dat ultima suflare, cei vii se grăbesc să-l pună în bere, adesea pregătită dinainte, și, manifestînd disperarea, se țin pe cît posibil la distanță de sicriu, de teamă ca *begu*-ul (spiritul) morții să nu ia cu sine *tondi*-ul (un soi de dublu sau de geniu) celor vii[275]. Înhumarea se face cît de repede posibil. După trei nopți, se aduce pentru cel mort orez fiert, oala sa și amnarul, pentru că lui *begu* – care locuiește în mormînt atîta vreme cît cadavrul nu este descompus – îi este foame[276]. Ideea se întîlnește cam peste tot și explică o bună parte din riturile funerare, ea ținînd de faptul că, în mintea celor vii, cadavrul continuă să-l reprezinte pe cel mort. Pentru funeraliile personajelor importante, celebrate la cîteva zile după deces, se ucide în fiecare zi cîte un exemplar din turmă, carnea fiind împărțită între ceri prezenți. *Begu*-ul defunctului este socotit a duce cu sine, pe tărîmul morților, umbrele bivolilor și ale porcilor care au fost uciși cu prilejul funeraliilor; aceasta va fi materia unui festin care îi va aduce respectul altor *begu*-uri[277]. Prin ofrande, cei vii se împacă cu *begu*-ul, iar prin ofrande magice se apără de acesta; totuși, i se aduc numai atunci cînd acesta le solicită, fie printr-un medium, fie pentru că magicianul a indicat acest mijloc de domolire.

În Madagascar, forma obișnuită a funeraliilor era înhumarea, cu o solemnitate aparte pentru șefi. Se ucide un bou sau o oaie pentru masa funerară care urmează depunerii mortului în mormînt; acest sacrificiu este inclus printre riturile de purificare de după înmormîntare și se reînnoiește în aceleași condiții pentru încheierea doliului. Purificarea se servește de sîngele victimei, fie că este stropit, fie

---

[272] Frazer, I, 223.
[273] Frazer, I, 327-328.
[274] Frazer, I, 389-399.
[275] Warneck, *Die Religion der Batak*, Leipzig, 1909, 14-15, 71-73.
[276] Warneck, 83.
[277] Warneck, *loc. cit*.

că se înmoaie degetele în acesta, ungîndu-se fruntea, apoi lingîndu-se degetul[278]. Casa mortuară este stropită cu o apă specială, pentru a nu apărea urmări neplăcute şi a se putea folosi obiectele din ea. La unul dintre triburi, casa este lăsată în părăsire, chiar întregul sat, mai ales cînd este vorba despre un şef; o trăsătură interesantă o reprezintă divorţul văduvei, pronunţat în perioada doliului de către rudele soţului, pentru ca aceasta să-şi poată relua cursul obişnuit al vieţii[279].

În vechime, la sakalavii din Madagascar, regii sau şefii de trib erau însoţiţi în mormînt de către un sclav, mai rar de către soţia lor, care se oferea singură, după cîteva zile de agitaţie şi de înflăcărare; se sacrifică animale, victima fiind adaptată la condiţia mortului: este, de pildă, un viţel, pentru un copil, o vacă care a fătat, pentru o mamă tînără[280].

La populaţia ewe din Togo, cînd un om moare de moarte bună se începe prin a-l spăla, a-l bărbieri, a-l îmbrăca şi a-l aşeza ca şi cum ar fi viu; se vociferează şi se gesticulează ca pentru a-l apăra dacă ar fi atacat de un om sau de un animal; i se dau scoici spre a-şi cumpăra provizii pentru ultima sa călătorie şi i se pune în gură puţină apă în care s-a presărat făină. Înainte de a-l înmormînta, i se oferă spectacolul muncilor cu care era obişnuit în timpul vieţii. Rudele îi arată cadourile pe care i le oferă, tovarăşii îi reamintesc de cele pe care le-au făcut împreună, se bea vin de palmier în onoarea sa. Se crede că mortul căruia nu i s-ar aduce aceste omagii ar veni să-i omoare pe ai săi. Înmormîntarea se face în terenul mortului. Înainte de a începe îngroparea, i se spune la ureche că-i vor omorî ucigaşul – în cazul în care a murit din pricina unui artificiu de magie – şi este rugat să nu facă nici un rău alor săi, „deoarece moartea unui frate deja este o nenorocire". O dată acoperită groapa, cei rămaşi încep să tragă focuri de armă, să cînte şi să bată din tamburine, pentru a conduce mortul pe lumea cealaltă[281]. În ziua hotărîtă pentru încheierea doliului, se celebrează o sărbătoare mare la casa mortului, pentru a „nivela mormîntul" şi a trimite mortul la locuiţa sa definitivă, din infern. Dacă se întîmplă apoi să-i molesteze pe cei vii, vine un magician să lege spiritul cu şnururi fermecate; dacă această modalitate nu ajunge, se dezgroapă oasele mortului pentru a le arde, iar prin acest mijloc se obţine liniştea[282]. Incinerarea este înţeleasă aici ca mijloc extrem de a aduce mortul într-o stare definitivă, din care să nu-i mai poată tulbura pe cei vii. Cei „morţi în sînge" (adică prin moarte violentă, sinucidere, accident sau epidemie) sînt îngropaţi departe de aşezarea umană, iar cînd nu este vorba despre un războinic ucis în luptă, casa mortului este distrusă, iar casele din jur sînt stropite cu medicamente speciale, în chip de purificare[283].

Printre aceşti morţi mai mult sau mai puţin de temut, îşi au locul femeile care au murit dînd naştere copiilor. În Mexic, de exemplu, formau o categorie specială de spirite, asimilate războinicilor care muriseră în luptă sau care fuseseră victime ale sacrificiilor – o categorie periculoasă, mai ales în anumite perioade, în care coborau din cer pe pămînt pentru a lovi cu boala pe cei vii, cu deosebire copii[284]. Cam peste tot, anumite tipuri de moarte aduceau cu sine renunţarea la riturile obişnuite ale îngropării. Fără îndoială că, la origine, reprobarea care se leagă

[278] Van Gennep, 73.
[279] Van Gennep, 62, 64, 74.
[280] Rusillon, *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sackalaves de Madagascar*, Paris, 1912, 148-149.
[281] Spieth, 234-237.
[282] Spieth, 239.
[283] Spieth, 240.
[284] Sahagun, 21, 435.

de sinucidere – și despre care putem spune că este generală[285] – ține de groaza pe care o inspirau sinucigașii, sufletele cele mai amare și mai tulburate.

La triburile bantu din centrul și sudul Africii, îngroparea șefilor este însoțită de onoruri speciale. La populațiile baronga și bavenda, regii sînt îngropați într-o pădure sacră, iar pe mormintele lor se celebrează sacrificii animale; odinioară, cei din bavenda erau expuși mai întîi pe un podium, iar scheletul le era îngropat după ce nu mai rămânea nici un fel de țesut moale pe oase[286]. La herero, trib din sud-vest, cînd moare un om, mai ales un șef, satul este abandonat, cel puțin pentru o vreme, după care defunctul este înmormîntat aproape de un arbore, fiindu-i sacrificate cîteva capete din turmă, în special animalele sale preferate[287]. La populația banyoro, regele era așezat într-un fel de puț circular, adînc de douăsprezece picioare; nouă oamni vii i se asociau, deschizătura puțului era atent acoperită cu o piele de vacă, iar deasupra se construia un templu, pe care îl deservea un anumit număr de oameni dintre funcționarii defunctului[288]. La populația warundi, cadavrul regelui, învelit în pielea unui taur negru, era uscat la foc, apoi era expus destul de multă vreme pe un podium, după care era îngropat în același loc, ucigînd, pentru a-i oferi companie, un anumit număr de indivizi dintre văduvele și dintre căpeteniile sale. Pe mormînt se planta un sicomor, iar locul, abandonat, devenea sacru, acolo nemaipătrunzînd decît paznicul însărcinat cu aducerea, din vreme în vreme, a alimentelor pentru defunct și a berii pentru spirite[289]. La populația awemba, cadavrul regelui, în preajma căruia au fost ucise două din soțiile sale, rămîne închis în coliba principală pînă la funeraliile definitive, care au loc după descompunerea trupului, în vremea fixată de către succesor. Învelit într-o piele de taur, scheletul este înmormîntat; văduvele, funcționarii și servitorii defunctului sînt aduși înaintea mormîntului, loviți între ochi cu o lovitură puternică de bîtă și lăsați morți; cei care supraviețuiesc nu-și fac griji: înseamnă că defunctul nu i-a vrut[290]. Cu siguranță că cel mai extraordinar mod de îngropare și de sacrificiu funerar este cel care se practica pentru șeful populației wabisa, trib dependent de tribul awemba: soția principală a defunctului era ucisă, corpul ei era tăiat în două, iar înăuntru se puneau oasele mortului[291]; aici, femeia înlocuiește taurul a cărui piele servește la învelirea scheletul regelui tribului awemba, ideea unei renașteri apărînd cu mai multă limpezime. La populația basuto, mortul este îngropat în pielea unui bou ucis în acest scop, cu grîne și cu o bucata de carne, conținutul pîntecelui fiind răspîndit pe mormînt[292]. Aceste rituri trimit cu gîndul la vechiul obicei egiptean al „trecerii în piele" și, desigur, au un sens analog; toate sînt îndeplinite pentru viața defuncților.

Populația barganda își îngroapă morții[293]. Înaintea funeraliilor se depune lîngă cadavru un vas din care fiecare dintre rude ia puțin unt cu care freacă fața mortului. Familia intră în doliu pentru cîteva luni; nu-și taie nici părul, nici unghiile, nu-și spală mîinile pentru masă, iar mîncarea se aduce din afara căminului; relațiile

---

[285] Hartland, 419.
[286] Hartland, art. *Bantu*, în Hastings, IV, 356.
[287] Hartland, *loc. cit*.
[288] La populația bavenda (*supra*, n. 286), pe mormîntul şefului se planta, de asemenea, un arbust sau o floare, sau stuf; s-a putut vedea că, la populația herero, mormîntul se află la poalele unui copac. Într-un anumit sens, spiritul celui mort locuieşte în plantă.
[289] Hartland, 359.
[290] Hartland, 360.
[291] Hartland, *loc. cit*.
[292] Hartland, 356.
[293] Pentru îngroparea şefilor şi a oamenilor de rînd, a se vedea Roscoe, 116.

sexuale sînt interzise; din cînd în cînd, acasă și la mormînt, se organizează bocete. În ziua stabilită pentru încheierea doliului, membrii familiei își taie părul. Dacă un defunct bărbat a avut copii, văduva sa rămîne într-o colibă din apropierea mormîntului, pentru a-l păzi. În apropierea mormîntului unui șef, rămîn, astfel, mai multe femei. Solemnitatea funeraliilor variază în funcție de calitatea persoanelor. Funeraliile regilor[294], care, odinioară, se încheiau într-un soi de apoteoză, durau aproape un an. Imediat ce regle murea iar marile căpetenii se înțelegeau cu privire la alegerea succesorului, focul sacru de la poarta locuinței regale era stins, iar ofițerul însărcinat cu paza sa era ucis. Nu se vorbea despre moartea regelui decît spunînd: „Focul este stins". Înmormîntarea avea loc la capătul a cinci luni, în timpul cărora se făcea un soi de îmbălsămare prin deshidratare; anumiți funcționari ai defunctului, șase dintre soțiile sale – care îndepliniseră alături de el roluri folositoare, precum cel de bucătăreasă, de purtătoare a apei și altele asemenea – trebuia ucise în preajma mormîntului; totodată, în împrejmuirea din jurul colibei sepulcrale erau uciși sute de indivizi, care constituiau suita regelui mort. La capătul altor cinci luni, erau delegați trei șefi pentru a veni să caute maxilarul defunctului. În jurul acestui maxilar și al cordonului ombilical al regelui mort se organiza cultul acestuia, într-un fel de templu, în vecinătatea căruia locuiau apoi unele dintre văduvele și dintre funcționarii săi.

La indigenii din America s-au practicat în vechime diverse genuri de înmormîntare[295]. În funcție de gradul de cultură la care ajunseseră, ofereau morților, mai cu seamă celor importanți, tot ceea ce era nevoie pentru ca noua lor existență să se desfășoare în condiții analoage celei de dinainte. Iată, de pildă, ce spune un istoric spaniol despre populația caracas din Ecuador: „Ei fac gropi adînci în sol, care seamănă mai curînd cu puțurile decît cu mormintele, și înmormîntează împreună cu defunctul pe cea mai frumoasă și mai iubită dintre soțiile sale, precum și bijuterii, alimente și urcioare cu vin făcut din porumb. Apoi pun deasupra gropii trestii mari. Cum aceste trestii sînt goale pe dinăuntru, au grijă să le umple cu acea băutură făcută din porumb și din rădăcini, pe care o numesc *aca*, deoarece ei cred că morții beau această licoare"[296]. Suveranul din Peru era mai întîi înmormîntat într-un fel de cavernă, împreună cu comorile sale și cu o cantitate mare de provizii alimentare, împreună cu el fiind înmormîntate de vii multe dintre soțiile și dintre slugile sale. La capătul unei perioade de timp însă, mumia lui Inca era scoasă din acel mormînt, pentru a se adăuga celor ale predecesorilor săi în încăperea lui Inti (soarele)[297]. Funeraliile reginei-soră se îndeplineau în condiții asemănătoare, iar mumia sa era adusă în același templu, în încăperea lui Quilla (luna)[298].

Dacă ne luăm după populația zuñi, incinerarea distrugea persoana mortului. Ei și-i îngroapă deci pe ai lor, deoarece morții sînt aducători de ploaie[299]; dacă ar fi incinerați, ar urma o secetă cumplită[300]. Fiecare piesă de îmbrăcăminte care se pune pe defunct este ca și ucisă pentru acesta, printr-o despicătură ce i se face, pentru ca spiritul îmbrăcămintei să urmeze spiritul mortului. Obiceiul de a îngropa morții în cimitir se datorează influenței catolice, dar se continuă înmormîntarea pe malul

[294] Roscoe, 103 ș.urm.
[295] Cf. Hagar, art. *American ancestor-worship*, în Hastings, I, 435.
[296] Cireza de Leon, *Cronica del Peru*, LXVI, *apud* Beauchat, 565.
[297] Beuchat, 625, 627. Aducerea lui Inca în încăperea lui Inti pare un rit suprapus celui al înhumării în peșteră, ritul din urmă oferind prin el însuși trăsăturile unei îngropări definitive.
[298] Beuchat, 628.
[299] Stevenson, 20, 22.
[300] Stevenson, 305.

rîului a hainelor și a efectelor personale ale defunctului, precum și a măștii de confrerie – o mască de aducător al ploii –, pe care defunctul a primit-o la inițierea în societatea numită Kotikili; fără îndoială, morții înșiși erau înmormîntați odinioară pe malul rîului, pentru ca ei să poată merge de aici la Kothluwalawa, locul mitic de odihnă al zeilor și al morților. Într-o groapă specială se pun *telikinawe*, sau pene de rugăciune[α], presărate, ca și masca, cu făină. Această ofrandă pare a aparține cultului morților aducători de ploaie, nefiind neapărat un rit funerar. Înainte de a fi îngropat, corpul defunctului, în prealabil spălat, este frecat cu făină, iar înainte ca mortul să fie dus la cimitir, toate persoanele prezente îi aduc o ofrandă de pene de rugăciune, în timp ce-i presară corpul cu făină[301]. Se crede că spiritele morților rătăcesc în jurul satului vreme de patru zile și că pleacă la Kothuwalawa în dimineața celei de-a cincea zile.

Mexicanii practicau înhumarea și cremarea. Cei mai mulți dintre morți erau arși, resturile lor fiind apoi înmormîntate. Cei care mureau de boli obișnuite mergeau într-un fel de infern numit *mictlan*. Cîinele celui mort era ucis și ars împreună cu el, pentru a-l însoți pe lumea cealaltă. Pentru funeraliile marilor șefi erau uciși cam douăzeci de sclavi, bărbați și femei, fiind săgetați în gît; aceștia nu erau arși împreună cu stăpînul, ci erau înmormîntați separat[302]. Cei care mureau în război sau ca victime ale sacrificiilor – oricare ar fi fost felul execuției și partea scoasă din corpul victimei – mergeau în cer, unde însoțeau soarele de la răsărit și pînă la amiază[303]. De la amiază pînă la apus, soarele era însoțit de spiritele femeilor moarte în timpul nașterii. Acestea erau înmormîntate într-o fosă dintr-un templu consacrat lor[304]. În mod asemănător erau îngropați – mergînd în *tlalocan*, un fel de paradis terestru și loc de odihnă al zeilor ploii – cei înecați, cei morți de lepră sau de alte boli ale pielii, socotite a fi impure, precum și copiii mici. Aceștia, care adesea serveau drept victime pentru sacrificiile către Tlaloc, zeii ploii, erau înmormîntați în preajma silozurilor în care se conservau grînele[305].

Ca toate celelalte, și doliul în vechea Chină era stabilit cu minuțiozitate[306]: durata sa, etapele sale, intensitatea sa, regimul, costumul și practicile care convin diferitelor sale grade erau determinate în detaliu. Doliul pentru Fiii Cerului era de trei ani în întreg imperiul, precum cel al unui tată sau al unei mame în cadrul familiei[307]. În timpul acestui doliu de trei ani, care avea loc deopotrivă pentru mama

---

[α] Pasărea este considerată purtătoarea unui înalt spirit pe pămînt, prin urmare penele funcționează ca vehicul al regăciunilor către Marele Spirit.

[301] Stevenson, 306, 307.

[302] Sahagun, 221-225. Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, II, 678-679. Funeraliile regelui, asimilat, se pare, circumstanţial, cu zeul Quetzalcoatl, presupuneau, probabil (în plus faţă de uciderea servitorilor) un adevărat sacrificiu uman pe care îl îndeplinea preotul zeului infernului, Mietlan tecutli (Seler, 749), desigur, întrucît sacrificiul îl privea pe acesta. Asupra funeraliilor simulate a se vedea *supra*, n. 94.

[303] Sahagun, 225, spune că, la capătul a patru ani, aceşti morţi se metamorfozau în păsări cu penaj bogat, care mergeau să absoarbă seva florilor. Probabil că cei patru ani se află în relaţie cu durata ofrandelor, arătată de către Seler, II, 679.

[304] Sahagun, 433, 435. Aceste moarte erau libere să rătăcească pe pămînt în timpul nopţii (cf. *supra*). Pe timpul nopţii, soarele era întovărăşit de locuitorii infernului.

[305] Sahagun, 225, 401.

[306] Se poate vedea o sinteză a cutumelor actuale în Walshe, art. *Death*, în Hastings, IV, 450-454, iar pentru mai multe detalii De Groot, *Religious system of China*, Leyden, în curs de publicare din 1892 (1892-1910, 6 vol; n. tr.).

[307] *Li ki*, c. XLVI, *Sang fou seu tcheu*, 6, 9, Couvreur, II, 701-705.

împăratului în funcție, erau suspendate toate sacrificiile, mai puțin cele care priveau Cerul, Pământul, zeii soarelui și ai grînelor[308]. Această omisiune nu decurgea, așa cum se întîmplă în alte părți, dintr-o incompatibilitate acceptată între serviciul morților și cel al spiritelor sau al zeilor – incompatibilitate care, pe de altă parte, nu apare în China –, ci, mai degrabă, din aceea că, fiind menținute riturile esențiale pentru mersul general al lucrurilor, se lăsa deoparte tot ceea ce avea caracter vesel. Erau întrerupte chiar și cele patru mari sacrificii de sezon către strămoșii imperiali, de unde se poate vedea, de altfel, că pînă și în China serviciul funerar și cultul strămoșilor sînt lucruri cu totul diferite în principiu. Imediat după deces avea loc chemarea sufletului[309], rit naiv care, probabil, presupune credința, comună la cei necivilizați, că sufletul este absent și în timpul somnului. Se proceda apoi la toaleta morului; i se punea un despărțitor între dinți, pentru a i se putea introduce în gură orez și pietre prețioase, și i se legau picioarele, desigur, nu pentru a i le menține drepte, cum se presupune îndeobște de către cercetători, ci pentru a-i imobiliza spiritul, după cum pretinde încă superstiția populară[310]. Durata pregătirilor funerare și solemnitatea ceremonialului se aflau în relație cu rangul persoanei; dar întotdeauna, înaintea funeraliilor, se depuneau ofrande alimentare în jurul corpului și al sicriului și alte ofrande de același gen în mormînt[311]. Printre acestea din urmă, la funeraliile marilor personaje, se aflau pachetele de carne pentru sacrificiul de adio, aduse pe căruțe, fiecare victimă animală avîndu-și carul său propriu; de asemenea, în sicriu se puneau grîne[312]. La întoarcerea de la funeralii, pe locul unde fusese sicriul se punea tableta cu numele mortului și i se aducea ofranda numită „de odihnă", ofrandă care se repeta în fiecare zi a perioadei marelui doliu sau a „plînsului perpetuu"[313]. „Cînd plînsetele continue se sfîrșeau", spune *Li ki*, „nu i se mai servesc feluri de mîncare ca și cum ar fi viu; se începe a i se aduce ofrande, cum se face pentru manii morți"[314]. Schimbare de regim care, la origine, trebuie să fi fost în relație cu o schimbare a condiției defunctului, de acum înainte fixată printr-un rit de îngropăciune definitivă.

Odinioară, mortul era „urmat" de un numar mai mult sau mai puțin considerabil de persoane. Este citat cutare prinț care, în anul 677 î.C., ar fi fost însoțit în mormînt de șaizeci și șase de victime, iar un altul, în 619, de o sută șaizeci și șapte[315]. Obiceiul este atestat în vremea lui Confucius, fiind criticat și condamnat[316]. Se crede că însoțitorii îi erau asociați defunctului ca să-i servească,

---

[308] *Li ki*, c. III, *Wang tcheu*, a. 2., 26-27, Couvreur, I, 284.

[309] *Li ki*, c. XVIII, *Tsa ki*, a-1, 1-2, 16-18; c. XIX, *Sang ta ki*, a. I, 3-4, Couvreur, II, 115-124; *Tcheou li*, VII, 60; XXXI, 39, 44, Biot, I, 170; II, 231, 234.

[310] *Li ki*, c. II, *T'an koung*, I, a. 3, 32; II, a. 2, 25; a. 3, 14; c. XVIII, *Tsa ki*, a. 4, 12, Couvreur, I, 180, 235, 247; II, 184. Obiceiul de a lega picioarele mortului sau degetele mari de la picior se întîlnește la multe popoare. Cochiliile erau moneda curentă în vremea vechii dinastii Hia și probabil că aveau o altă semnificație decît bucățile de jad care, în epoca Tcheou, le-au înlocuit pe acestea în gura mortului.

[311] *Li ki*, c. II, *T'an koung*, II, a. 2, 8, Couvreur, I, 217.

[312] *Li ki*, c. II, *T'an koung*, II, a. 2, 4: c. XVIII, *Tsa ki*, a. 2, 9, 17, Couvreur, I, 213; II, 135, 138.

[313] *Li ki*, c. II, *T'an koung*, II, a. I, 35-40; c. XVIII, *Tsa ki*, a. 3, 23; 4, 13, Couvreur, I, 205-207; II, 167, 184.

[314] *Li ki*, c. II, *T'an koung*, II, a. 3, 6, Couvreur, I, 241.

[315] Mărturie a lui Sseu ma ts'ien, *apud* De Groot, II, 721 ș.urm.

[316] Cf. *Li ki*, c. II, *T'an koung*, II, a. I, 44-45; a. 2, 15, Couvreur, I, 209, 226. În primul fragment, Confucius spune că s-a procedat bine înmormîntînd o dată cu morții obiecte prost făcute sau prost ajustate, pentru a nu veni cuiva ideea de a le da și oameni pentru a-i servi, și

deoarece îl putem vedea pe prințul Tan, în *Zhou king*[317], oferindu-se strămoșilor în locul fratelui său Wou, fondator al dinastiei Zhou, care era grav bolnav, susținînd că el are „multe calități și talente care îl fac apt să servească spiritele", în vreme ce fratele său nu este atît de capabil. Criticile și autoritatea lui Confucius nu au prevalat asupra obiceiului antic; în secolul al XVII-lea, în prima perioadă a dinastiei manciuriene, încă au putut fi văzuți morți imperiali onorați prin astfel de execuții, iar suicidul văduvelor a devenit caduc abia începînd cu secolul al XVIII-lea[318].

Obiceiuri asemănătoare există în Japonia[319]. În monumentul funerar al personajelor importante, vechii japonezi puneau alimente, arme, ornamente, vase de pămînt[320]. Vechiul șinto nu asocia morții cultului spiritelor sau al zeilor, cum face cultul chinez; tot ceea ce privea moartea și serviciul morților era lovit de impuritate în raport cu serviciul zeilor[321], precum în multe alte religii. Se pare că – cel puțin cînd era vorba despre un personaj important –, înainte de a fi înhumat, cadavrul era păstrat mult timp într-o colibă[322]. În vremurile de demult, un anumit număr de oameni vii îl urmau pe prințul mort și se știe că obiceiul sinuciderii voluntare s-a păstrat pînă în zilele noastre.

Riturile funerare ale egiptenilor erau un soi de apoteoză, despre care vom discuta imediat, legată de cultul moților.

Sumerienii și semiții din Mesopotamia își înmormîntau sau își ardeau morții[323]. Fie că erau mai întîi arse, iar cenușa – adunată în urne mari, fie că erau depuse ca atare în mormîntul lor, corpurile erau însoțite de provizii, alimente, băutură și veșminte[324]. Descriind funeraliile mamei sale, ultimul rege al Babilonului, Nabunaid, spune că „a înfășurat corpul în fîșii de pînză, a oferit veșminte magnifice, a uns cadavrul cu ulei parfumat, a sacrificat înaintea acestuia oi grase și a adunat pentru înmormîntare oameni din Babilon și din Borsippa"[325]. Acestea sînt funeralii

---

îi blamează pe cei care au introdus obiceiul de a înmormînta momîii împreună cu morţii, deoarece ar putea apărea ideea de a înmormînta şi oamenii adevăraţi. În fapt, uzul vaselor ciobite sau sparte, ori prost turnate este o practică destul de comună pentru a adapta aceste vase la condiţia celor morţi, iar cei care au introdus uzul momîilor de lemn sînt mai degrabă de lăudat deoarece momîile trebuie să fi înlocuit oamenii vii. Cel de-al doilea fragment este o anecdotă glumeaţă în care un discipol al lui Confucius, consultat de către soţia şi de către administratorul mortului, care voiau să ucidă oameni pentru a face rost defunctului de servitori pe cealaltă lume, a răspuns: „Nu este bine să fie ucişi oameni pe un mormînt. Totuşi, dacă boala defunctului necesită îngrijiri speciale, cine ar putea să i le dea la fel de bine precum soţia sa şi administratorul său?". După acest răspuns, proiectul a fost abandonat. Anecdota arată însă că, pe atunci, sacrificiul în discuţie era destul de comun, deşi subtil blamat de către cei înţelepţi. Pentru o anecdotă de acelaşi fel, *ibidem*, Couvreur, I, 229.

[317] A se vedea trad., Legge, *The Shû King*, Oxford, 1899, 152.

[318] De Groot, II, 734; idem, *Les fêtes annuellement célébrées à Émoui*, trad., Chavannes, Paris, 1886, 559.

[319] A se vedea Aston, 55. Pentru evoluţia obiceiurilor şi pentru uzanţele actuale a se vedea Lloyd, art. *Death*, *apud* Hastings, IV, 485 ş.urm.

[320] Aston, 56.

[321] Aston, 61.

[322] Lloyd, 484.

[323] A se vedea Langdon, art. *Death*, în Hastings, IV, 444-446. Cremarea pare a fi fost regula în anumite locuri din Sumer şi din Accad, iar în altele îngroparea în sicriu de lut sau sub boltă.

[324] Langdon, 445.

[325] Text publicat de către Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie*, etc., 1907, corectat şi

de prinț. Despre aceeași persoană se spune că, o dată instalată preoteasă de către fiul ei, în templul lui Sin din Haran, îmbrăcată cu frumoasele ei haine albe, oferise morților oi grase, făină, vin de susan, miere și fructe în fiecare lună. Morților li se aduceau în mod regulat alimente gătite și apă. Cuvîntul propriu pentru a desemna oblația alimentară (*kispu*) pare a semnifica 'resturi', poate deoarece se începuse prin a se lăsa cu regularitate morților resturile de la masă[326]. Morții privați de ofrandă erau socotiți a fi nefericiți. Cînd Assurbanipal a cucerit ținutul Elamului, pentru a se răzbuna pe vechii regi le-a violat mormintele și le-a dus osemintele în Asiria, lăsîndu-le umbra fără odihnă și lipsindu-i de ofrandele alimentare și de libațiile cu apă[327].

Același rege, cînd a cucerit Babilonul și a înăbușit revolta fratelui său Shamash-shum-ukin, pretinde să se sacrifice un anumit număr de rebeli ca ofrandă pentru bunicul său Sennacherib, în același loc în care acesta fusese asasinat[328]. Deși termenul folosit este cel care desemnează ofrandele alimentare, nu pare că victimele ar fi fost servite lui Sennacherib drept festin, sacrificiul fiind mai degrabă reparatoriu și domolitor. Cu toate acestea, sacrificiile umane nu se fac întotdeauna pentru a da mortului servitorii sau însoțitorii de care au nevoie, ci pentru a restaura sau a întări umbra defunctului, prin viața oamenilor sacrificați. Atunci cînd se sacrifică ființe umane pentru un individ viu, este pentru binele sănătății sau pentru prelungirea existenței sale. Oricum ar fi, spusa lui Assurbanipal arată că, în Antichitatea asiriană, sacrificiul uman în cinstea unui mort nu era ceva nemaiauzit. Nu există motiv pentru a vedea în acest fragment o simplă figură de limbaj[329], nu mai mult decît în fragmentul în care același rege vorbește despre răul pe care l-a făcut umbrelor regilor elamiți.

În India, cremarea a fost încă de timpuriu cea mai obișnuită formă de îngropăciune[330]. Locul incinerării este pregătit în același fel precum *vedi*-ul (locul de sacrificiu pentru zei). Se aduce iarbă de sacrificiu, care trebuie să fie întins pe rug, și „unt pestrit, pentru sufletele morților", făcut dintr-un amestec de unt topit și lapte acru. Deasupra ierbii de sacrificiu se întinde o piele de antilopă neagră, iar pe această piele se așază cadavrul, în jurul căruia se dispun uneltele sacrificiului, folosite odinioară de către defunct; totuși, pe rug nu se lasă decît instrumentele de lemn. În spatele mortului se aduce o victimă, vacă sau capră[331]; bucățile acestui animal sînt puse pe cadavru, membru cu membru, iar pielea victimei acoperă totul. Se pare că prin această „victimă de acoperire" s-a vrut protejarea mortului împotriva

---

tradus de către Dhorme, „Revue biblique", 1908, 130-135.

[326] Cf. Jensen, *Keilinschriften Bibliothek*, VI, 1, 446 şi Zimmern, *Keilinschriften*[2], 640. Langdon, 445, sugerează sensul 'masă', sau propriu 'pîine frîntă'.

[327] Jensen, *Keilinschriften Bibliothek*, II, 206-207.

[328] Idem, *ibidem*, 192-193.

[329] Zimmern, 599.

[330] Cf. Oldenberg, *Religion du Véda*, 487 ș.urm. Copiii mai mici de doi ani nu sînt arşi, ci îngropaţi. Hillebrandt, *Ritual-Literatur, vedische Opfer und Zauber*, Strassburg, 1901, 87. A se vedea şi autorul art. *Death*, în Hastings, IV, 475 ș.urm. Pentru cazurile de îngropare simulată, a se vedea *supra*, n. 94. Pentru detalii ample, Caland, *Altindische Todten und Bestattungsgebroeuche*, Amsterdam, 1896.

[331] Victima poate să nu fie ucisă, ci eliberată după ce a fost plimbată în jurul rugului, aceasta fiind regula atunci cînd defunctul nu oferise el însuși sacrificii animale. De altfel, descrierea de mai sus trasează liniile generale ale unui ritual care oferă multe variante la nivel de detaliu. În ceea ce priveşte victima, ritul care trebuie să fi fost primitiv este imolarea, iar nu eliberarea.

focului și, în același timp, însoțirea sa la cer, acolo unde merge sacrificiul. Totuși, această ultimă intenție ar putea fi mai puțin veche decît însăși practica cremării. Deopotrivă, ne putem întreba dacă, la origine, mortul nu era pur si simplu învelit în pielea victimei în vederea înhumării. Soția mortului se culcă pe rug, dar este chemată înainte de a se pune focul. În felul acesta, ritualul vedic ar fi vrut să se mulțumească cu un simulacru de însoțire, dar acest simulacru trebuia să înlocuiască o moarte reală, și se știe că, în India, pînă în timpurile moderne, văduvele au continuat să-și „însoțească" soții[332]. Se pleacă de la rug fără a întoarce capul, se face o baie completă și se așteaptă noaptea pentru întoarcerea acasă. Părinții de asemenea rămîn impuri pentru cîteva zile, respectînd abstinența și reținîndu-se de la consumul cărnii, neîndeplinind nici un ritual religios[333]. Se observă aici felul în care starea de constrîngere în care se puneau pentru a nu displăcea morților a devenit, în raport cu serviciul zeilor, stare de impuritate, contactul cu mortul fiind socotit a fi în opoziție cu frecventarea ființelor superioare. La capătul cîtorva zile – firește, la termenul care fusese indicat pentru urmarea prescripțiilor –, osemintele sînd adunate într-o urnă de către persoanele în vîrstă, de același sex cu persoana defunctă, apoi urna este plasată într-o fosă. Și de această dată se revine acasă fără a privi înapoi, se ia apă și se face oblația pentru mort[334]. Se consideră că mortul rămîne ceva timp într-o stare provizorie, în timpul căreia este tratat ca un oaspete, oferindu-i-se un ulcior cu apă și cocoloașe de făină; în cele din urmă, dacă este vorba despre un tată, defunctul este introdus în rîndul strămoșilor cărora li se aduc ofrande speciale, tată, bunic și străbunic, lăsîndu-l deoparte pe strămoș[335].

La perși[336], în vremea ahemenizilor[α337], și chiar pînă la începutul erei noastre[338], înainte de a fi înhumate, magii expuneau cadavrele la cîini și la păsările

---

[332] Formula din Rig-Veda (X, 18, 8) care serveşte la chemarea soţiei pare a fi avut la origine un cu totul alt obiect; fără îndoială că se referea la femeia care se culca alături de victima sacrificiului uman (Hillebrandt, *Ritual*, 88, 153) nu pentru a o urma pe lumea cealaltă, ci pentru simulacrul sau ritul fecundării care, de asemenea, se practica în sacrificiul calului. Artificiul adaptării la ritualul funerar poate fi interpretat ca indiciu al faptului că, la începuturi, văduva nu era chemată, ci arsă împreună cu soţul ei. Cf. Bergaigne, *Religion védique*, I, 78; Oldenberg, 501.

[333] Cf. Oldenberg, 494; Hillebrandt, *Death*, 477-478.

[334] Oldenberg, 495; Hillebrandt, *Death*, 477-478.

[335] Hillebrandt, *Ritual*, 90-91. Anumite texte prescriu ridicarea unui tumul deasupra rămăşiţelor exhumate la capătul unei perioade lungi (a se vedea Oldenberg, 496 ş.urm.; Hillebrandt, *Ritual*, 91-92; *Death*, 478-479); vechi rit de îngropare definitivă, care s-ar corela mai degrabă cu un prim rit de înmormîntare prin înhumare sau expunere a cadavrului, decît cu un rit de incinerare.

[336] A se vedea Gray, *apud* Hastings, IV, 505.

[α] Între 550 și 330 î.C., pînă la cucerirea imperiului de către Alexandru Macedon.

[337] Herodot, I, 140, pare să spună că doar magii practicau în mod deschis expunerea cadavrelor şi că aceia dintre perşi care îi imitau o făceau în secret, de unde se poate infera că masa poporului avea o altă cutumă tradiţională, care era înhumarea. Gray, *loc. cit*., suspectează, probabil greşind, mărturia lui Xenofon, *Cyropaedia*, VIII, VII, 3, 25, deoarece este vorba despre înhumări, în cadrul cărora cadavrul nu ar fi putut fi uns cu ceară. Modul de îngropare descris de către Herodot nu putea fi cel al poporului de rînd, el putînd să fi constituit un soi de compromis între expunere, practicată de către magi, şi înhumarea simplă, care este posibil să fi fost vechiul rit comun al perşilor. Cutuma magilor, perpetuată în virtutea unui pricipiu teologic, trebuie să-şi aibă orginea într-o veche practică de expunere a

de pradă; în ceea ce-i privește pe ceilalți morți, ei se mulțumeau să ungă cadavrul cu ceară înainte de a-l îngropa, după cum ne va povesti Herodot despre regii sciți. Magii au sfîrșit prin a impune această modalitate de înmormîntare întregii națiuni, iar sub regii sasanizi[α], desigur, ca efect al reformei avestice, expunerea cadavrelor era cutuma obligatorie și universală[339].

Ceea ce povestește Herodot despre funeraliile regilor sciți nu conține nimic care să poată fi socotit neverosimil. Cînd suveranul sciților regali se îmbolnăvea, erau consultați ghicitorii, care aproape întotdeauna indicau drept cauză a bolii sperjurul unui om care depusese jurămînt pe focul regelui. Omul nu era condamnat pe baza primei probe, și se consultau alți ghicitori. Dacă prima consultare era confirmată, omului i se tăia capul. Dacă nu, avea loc o altă consultare, iar dacă omul era absolvit, se ardeau de vii primii ghicitori, astfel încît augustul bolnav își avea oricum victimele sale[340]. Îngroparea acestor regi se făcea pe Borysthene (Nipru), în locul în care acest fluviu devine navigabil. După ce se curățau viscerele prințului defunct, acestea erau umplute cu parfumuri și alte ingrediente, corpul era închis la loc și era uns cu ceară. Cei care aduceau corpul, plimbîndu-l pe la toate triburile, și cei care îl primeau își tăiau un colț al urechii și își făceau incizii pe brate, pe frunte și pe nas, înfigîndu-și vîrfuri de săgeată în mîna stîngă. Corpul era depus într-o groapă mare și pătrată, pe un pat de verdeață, și era fixat cu sulițe înfipte în părți. Deasupra erau întinse traverse care suportau leasa de nuiele. În spațiul rămas gol era înmormîntată una dintre soțiile sale, în prealabil strangulată, un bucătar, un paharnic, un rîndaș de cai, un valet de cameră, un mesager, cai, o selecție a bogățiilor sale și mai ales pocale de aur; groapa era umplută apoi și acoperită cu un gorgan imens[341]. La capătul unui an se aduceau cincizeci de oameni aleși dintre sciți, servitori ai defunctului, și cincizeci de cai. Și unii, și alții erau uciși și împăiați; caii, împreună cu călăreții lor, erau așezați în cerc, în jurul mormîntului[342]. Morții mai puțin importanți erau purtați de către rude, timp de patruzeci de zile, cu un car, pe la prietenii lor, fiecare cinstindu-i pe conducătorii carului și oferind celui mort aceleași lucruri precum celor vii. Apoi mortul era înmormîntat, iar cei care participaseră la aceste funeralii lungi se purificau spălîndu-și capul și expunîndu-se, cu tot cu îmbrăcăminte, unui soi de baie de abur sau de fum obținută prin aruncarea de semințe de cînepă pe pietre încinse[343].

Cezar spune că galii aveau obiceiul de a arunca în focul rugului tot ceea ce știau că plăcuse mortului și că nu trecuse multă vreme de cînd aruncaseră în foc sclavii preferați[344]. Cu toate acestea, înhumarea pare a fi fost forma obișnuită a îngropării[345]. Conform lui Tacit[346], capii germani (și poate că doar aceștia) erau

---

cadavrelor, în legătură cu condiţiile unui climat rece şi muntos, puţin favorabil înhumaţiei. Cf. *supra*, n. 240. Unul dintre faptele semnalate de către Xenophon, însă, merită reţinut: soţia lui Abradates se sinucide pentru a fi înmormîntată cu acesta, iar acest fapt nu putea fi unic în istoria antică a Persiei.

[338] Strabon, 735. Cicero, *Tusculanae disputationes*, I, 45.

[α] În vremea Imperiului Sasanid, între 224 și 651 d.C.

[339] Procopius, *De bello persico*, I, 12.

[340] Herodot, IV, 68-69. De notat importanţa focului regal.

[341] Herodot, IV, 71.

[342] Herodot, IV, 72.

[343] Herodot, IV, 73-75.

[344] Caesar, VI, 19.

[345] Ceea ce spune Tit Liviu, V, 48, despre galii care, asediind Roma, au pierdut pe mulți dintre ai lor (390 î.C.): „Jam pigritia singulos sepeliendi promiscue acervatos cumulos

incinerați împreună cu armele lor și, uneori, cu un cal, drept mormînt servindu-le un tumul acoperit cu gazon. Obiceiuri analoage au existat la slavi, la care înhumarea sau incinerarea sînt atestate pentru perioadele vechi[347].

În Creta trebuie să se fi făcut sacrificii pentru morți încă din vremurile preelenice[348], în care înhumarea pare a fi fost generală – pentru personajele importante, sub mormînt boltit, cu tot felul de obiecte pentru uzul morților[349]. La Micene aveau loc numeroase sacrificii, chiar și umane, deasupra mormintelor regale[350]. În vremurile homerice, în care apare incinerarea, se acceptă că funeraliile oferă morților pacea[351], adică, în fond, garantează celor vii securitatea dinspre cei morți. De aceea supraviețuitorii se grăbesc să domolească spiritele defuncților arzîndu-le corpul, acesta fiind mijlocul de a-i duce defintiv în Hades. În noaptea care urmează morții sale, umbra lui Patrocle îi apare lui Ahile pentru a-i cere să i se celebreze funeraliile cît mai repede, ca să poată trece porțile infernului: „Umbrele morţilor, dusele suflete, acolo / Calea mi-aţin peste rîu şi încă nu mă primesc între ele; / ... / Mîna-ţi întinde-mi s-o strîng. Vai mie, de-acolo, din noapte / Nu mai viu eu înapoi dacă trupul pe rug îmi veţi arde!”[352]. Războinicii acoperă corpul lui Patrocle cu șuvițe tăiate din părul lor; însuși Ahile își taie frumosul păr, deși i-l promisese fluviului Sperchios: „Că-ți voi jertfi părul meu...”[353]. Este jertfit un număr de boi și de berbeci, de la care se ia grăsimea pentru a înveli corpul defunctului. Membrele victimelor sînt dispuse în jurul lui pe rug, precum și urnele cu miere și cu ulei[354]. Pentru ca mortul să fie însoțit, se aruncă pe rug, fără a fi jupuiți, patru cai frumoși, doi dintre cîinii lui Patrocle și, de asemenea, douăsprezece tinere troiene[355]. Rugul arde o noapte întreagă, în timpul căreia Ahile face libații cu vin chemînd sufletul lui Patrocle. Dimineața, osemintele sînt adunate și sînt puse într-o urnă de aur, între două straturi de grăsime[356]. Urna este păstrată în cortul lui Ahile, deoarece, într-o zi, cenușa acestuia se va reuni cu cea a lui Patrocle. Altminteri, urna era îngropată sub un tumul, cum se povestește în cazul funeraliilor lui Hector[357]. Înainte sau după

---

hominum urebant”, dă de înţeles că înhumarea era modalitatea lor obișnuită de îngropare, și că incinerarea nu le era străină. Iulian, 66, înclină a crede că şefii erau înhumaţi – deşi ofrandele şi sclavii erau incineraţi în cinstea acelora –, iar oamenii din popor erau doar incineraţi. Mela, III, 2, spune: „Cum mortuis cremant ac defodiunt apta viventibus... . Erantque (olim), qui se in rogos suorum, velut una victuri, libenter immitterent”. Mai exact, ar fi vorba despre incinerare urmată de înhumare, precum în India vedică. Iulian, 9 şi 66, presupune că, dacă Brennus, conform lui Pausanias, X, 21, 6, a abandonat vulturilor, la Delfi, cadavrele alor săi, este pentru că expunerea cadavrelor era tot un mod de îngropare, după cum o atestă, Silvius Italicus, III; 342-343, pentru celtiberi.

[346] *De origine et situ germanorum*, 27.

[347] Cf. O. Schrader, art. *Death*, în Hastings, IV, 508-509.

[348] Sarcofagul de la Hagia Triada. Cf. Dussaud, *Civilisations préhelléniques*, 257 ş.urm.

[349] Sergi, art. *Death*, în Hastings, IV, 472.

[350] Perrot & Chipiez, *Histoire de l’art*, VI, 564.

[351] Cf. *Iliada*, VII, 397-399: „Cît despre arderea morților nu mă pun eu împotrivă. / Nu e nimic de cruțat, dacă-i vorba de morți, și se cade / Să-i împăcăm mai devreme dînd focului moartele trupuri” (trad., G. Murnu; v. și *infra*; n.trad.)

[352] *Iliada*, XXIII, 71-75.

[353] *Iliada*, XXIII, 146.

[354] *Iliada*, XXIII, 166-170.

[355] *Iliada*, XXIII, 171-177.

[356] *Iliada*, XXIII, 253.

[357] *Iliada*, XXIV, 795-799.

arderea cadavrului avea loc o masă funerară[358]; obiceiul mai recent a păstrat în uz masa de după funeralii, mereu ținută în comuniune cu morții[359].

În timpurile clasice, înhumarea și incinerarea sînt folosite deopotrivă[360]. Vechiul obicei al atenienilor era de a sacrifica animale la casa funerară, înainte de ridicarea corpului; Solon interzice sacrificiul taurilor în acest sens[361]. Se înțelege că moneda care se punea în gura mortului, pentru Charon, și prăjiturile care se dădeau, pentru Cerber, au avut mai înainte o altă destinație. Moneda a început prin a reprezenta avutul mortului, cînd acesta nu a mai fost îngropat sau incinerat împreună cu el, iar prăjiturile erau proviziile pentru el însuși[362]. Pe mormînt erau așezate amfore fără fund, unde se revenea pentru a se face libații cu vin, ulei și miere[363]. Acestea devin ofranda obișnuită pentru defuncți; începînd cu secolul V, sacrificiile pentru morții de rînd se răresc. Cadavrele erau socotite impure, iar cei care se apropiau de un mort trebuia să se purifice. În *Antigona* lui Sofocle, Tiresias îi explică lui Creon inconvenientele ce decurg din refuzul îngropării cadavrului lui Polynice: „Fiindcă altare și căminuri sfinte sînt acoperite cu fîșii din trupul blestematului Oedip aduse de cîini și de vulturi. Iar zeii nu mai primesc nici rugăciunile și sacrificiile noastre, nici flacăra pulpelor. Păsările, chiar adăpate cu sînge omenesc, nu scot decît strigăte sinistre”[364]. Aceasta, deoarece se socotea că morții rătăcesc în afara mormintelor lor în ziua de Chytroi, în vremea Antesteriilor, cînd templele zeilor sînt închise[365]. Electra, în *Purtătoarele de prinoase*, trimisă de către Clitemnestra să facă libații la mormîntul lui Agamemnon, exprimă foarte bine cele două valuri emoționale care se întretaie, plînsul și pietatea: „Ce să rostesc turnînd prinoasele funebre? Ce vorbe, ca să fiu pe plac? Ce rugă să-i cobor tatălui meu? Oare pot să spun că vin «cu daruri pentru soțul drag, din partea soației dragi», din partea mamei mele? Nu mă încumet, nu știu ce să cuvîntez, cînd răspîndesc prinoasele peste mormîntul tatei, decît să-l rog, precum fac îndeobște muritorii, să hărăzească «o răsplată de folos» trimițătorilor acestor daruri, dar o răsplată de măsura crimei ‹care l-a răpus›. Sau poate, mută, într-un fel care jignește – deoarece așa s-a prăpădit și tatăl meu – să răspîndesc libațiile pe pămîntul însetat, apoi acest ulcior să-l lepăd și să plec, neîntorcîndu-mi ochii, așa cum zvîrle cineva un lucru pîngărit”[366].

În timpurile homerice, poate că jocurile – care erau complementul marilor funeralii și care păreau a fi celebrate în onoarea celui mort, ca pentru divertismentul său – au fost la origine fie adevărate lupte, destinate să procure tovarăși personajului decedat[367], fie un simulacru de răzbunare.

---

[358] În cazul lui Patrocle, aceasta are loc înainte de incinerare, în ajun, *Iliada*, XXIII, 29-34; Sînt înjunghiaţi mai mulţi boi, berbeci, capre şi porci, sîngele lor scurgîndu-se în jurul mortului, carnea lor friptă procurînd materia festinului. Pentru Hector, *Iliada*, XXIV, 801-803, abia după funeralii a avut loc un festin magnific, în palatul lui Priam.

[359] Cf. Rohde, *Psyche* I, 231.

[360] Stengel, *Griechische Kultusaltertümer*, 129.

[361] Plutarh, *Solon*, 21. Cf. Rhode, I, 222, n. 1.

[362] Cf. Rhode, I, 25, 304, 307.

[363] Stengel, *Opferbräuche*, 143.

[364] Sofocle, *Antigona*, 1015-1022; (trad., N. Carandino).

[365] Cf. Rhode, I, 237.

[366] Eschil, *Purtătoarele de prinoase*, 84-99 (trad., Al. Miran, 280).

[367] Rhode, I, 20, raportîndu-se la *Iliada*, XXIII, 274, 646, observă că jocurile se produc în cinstea celui mort şi sînt asmilate lucrurilor care îi aparţin şi cărora li se dă foc pentru a-l urma. Cf. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Roemer*, 1915, 418.

Etruscii practicau incinerarea și înhumarea. Punerea în scenă a funeraliilor și decorarea mormintelor nu sînt lipsite de asemănare cu cutumele egiptene. În morminte exista abundența ofrandelor reale sau figurate în pictură și în sculptură. O mare importanță se acorda mesei funerare, care se celebra la mormînt sau în apropiere și care era însoțită de dansuri, jocuri – care, desigur, parțial trebuie puse pe seama intenției de a-l distra pe cel mort – și lupte de gladiatori, al căror obicei a trecut la Roma[368].

În vremurile istorice, romanii practicau înhumarea și cremarea. În cel din urmă caz, se făcea un simulacru de înhumare, cu un deget al mortului[369], iar această înhumare trebuia să aibă loc după incinerare, imediat ce i se adunau osemintele pentru a le pune în urma funerară[370]. În vremurile vechi, fiecare era înmormîntat în oraș sau chiar în casa sa; apoi s-a stabilit ca toate mormintele să fie în afara orașului[371]. Obiceiul de a chema pe defunct în mai multe rînduri, din momentul morții sale și pînă la cel al funeraliilor sale[372], se aseamănă îndeajuns cu chemarea sufletului la chinezi și, la origine, trebuie să fi avut același motiv. Împreună cu mortul se ardeau obiectele sale de uz personal și animalele la care ținuse, precum și cadouri pe care prietenii săi le aruncau pe rug: veșminte, pîine și alte alimente, parfumuri[373]. Pe mormînt era sacrificată o scroafă în cinstea zeiței Ceres[374], și o oaie, Larului domestic[375]; lîngă mormînt, familia lua o masă compusă din ouă și

---

[368] Monceaux, art. *Funus*, în Daremberg – Saglio, II, s.v.

[369] *Os resectum.* Asupra priorităţii înhumării, cf. Cicero, *De legibus*, II, 22: Pliniu, *Naturalis historia*, VII, 54. De altfel, simulacrul înhumării de după incinerare atestă îndeajuns prioritatea îngropării prin înhumare. Din ceea ce spune Cicero (*loc. cit.*) reiese că dreptul pontifical nu atribuia nici un sens religios incinerării: „Nam priusquam in os injecta glaeba est locus ille, ubi crematum est corpus, *nihil habet religionis*: injecta glaeba, tumulus is, ubi humatus est [ex glaeba] vocatur, ac tum denique multa religiosa jura complectitur".

[370] Cicero, II, 24, semnalează o excepţie pentru cei care mor în război sau în străinătate.

[371] Legea celor Douăsprezece table: „Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito". Însăşi interdicţia presupune o cutumă anterioară, care era contrară.

[372] *Conclamatio*. Actualmente, la Roma, încă se mai cheamă sufletul papei atunci cînd şi-a dat ultima suflare, şi se are grijă să se folosească numele său de botez, iar nu cel pontifical.

[373] Cf. ceea ce spune Tacit, *Annales*, III, 2, despre omagiile aduse, în provincii, cenuşii lui Germanicus: „Pro opibus loci, vestem, odores aliaque funerum solemnia cremabant... . Et victimas atque aras diis manibus statuentes, lacrymis et conclamationibus dolorem testabantur".

[374] *Porca praesentanea*. Festus, 250, spune că sacrificiul se referea la Ceres, dar la origine el trebuie să se fi referit mai degrabă la Tellus (Wissowa, 194).

[375] *Vervex*. Semnificaţia reală şi relaţia acestor rituri nu sînt uşor de priceput. Citind Cicero, *De legibus*, II, 22: „Neque necesse est edisseri a nobis, quae finis funestae familiae, quod genus sacrificii Lari vervecibus fiat, quem ad modum os resectum terra obtegatur quaeque in porca contracta jura sunt, quo tempore incipiat sepulcrum esse et religione teneatur", se pare că sacrificiul oii sau al oilor, adus Larului, are loc acasă şi este legat de ridicarea interdicţiilor (*finis funestae familiae*) care apasă familia de cînd unul dintre membrii ei şi-a dat sufletul, în vreme ce sacrificiul, indispensabil, al scroafei (*porca*), care este legat de drepturi, se relaţionează de înhumare şi, în vreme ce *piaculum*-ul lui Tellus (desigur, pentru săpatul pămîntului) contribuie la crearea *sepulcrum*-ului, la a face din locul de înhumare un *locus religiosus*. Drepturile care ţin de *porca* par a fi *religiosa jura*, care sînt legate de locul de înhumare (*supra*, n. 369). Dacă ar fi cunoscut, ritul sacrificiului scroafei i-ar revela, desigur, semnificaţia exactă. *Porca* ar putea personifica mai mult sau mai puţin pe Tellus, deschisă şi închisă asupra morţii. Oricum, sacrificiul scroafei nu pare a privi în mod direct pe defunct.

legume[376]. Casa și familia sînt „funeste”[377], din momentul decesului și pînă după înhumare. În a noua zi de după îngropare[378] avea loc un sacrificiu în cinstea mortului – desigur, pentru a încheia marele doliu. Luptele de gladiatori au înlocuit sacrificiile umane care, odinioară, aveau loc la funeraliile marilor personaje[379].

La cananeeni și la israeliți, forma obișnuită de îngropăciune era înhumarea. În vechile morminte cananeene s-au găsit vase de toate felurile și urme ale ofrandelor alimentare[380]. De asemenea, în mormintele israelite din Gezer (1200-1400 î.C.), există vase, lămpi și merinde[381]. În Israelul antic, precum la sălbatici, sîngele vărsat striga după răzbunare[382]. Cartea lui Samuel ne-a păstrat amintirea unui veritabil sacrificiu uman care a avut loc sub domnia lui David pentru a-i domoli pe morții din Gabaon, supărați pe criminalul Saul[383]: de trei ani, Israelul era devastat de secetă; David a consultat oracolul efodului, iar Iahve i-a dat drept explicație a flagelului gestul lui Saul de a ucide gabaoniți; atunci, David i-a întrebat pe gabaoniți care este reparația pe care o cer, iar gabaoniții au cerut ca șapte descendenți ai lui Saul să fie uciși înaintea lui Iahve, la Gabaon; cele șapte victime, șapte adolescenți, sînt masacrate împreună, fiind lăsate expuse pe stîncă[384]. Desigur, aceștia nu-i sînt sacrificați lui Iahve, dar, în fond, ei sînt sacrificați din ordinul acestuia, întru satisfacția gabaoniților morți, cum am văzut în cazul rebelilor babilonieni sacrificați de către Assurbanipal pentru domolirea lui Sennacherib. O particularitate interesantă a povestirii biblice este relația stabilită între secetă și crima comisă de Saul. Seceta

---

Sacrificiul larului se înţelege mai bine, poate, dacă Larul nu este un simplu patron local al familiei (Wissowa, 169), ci spiritul strămoşului (cf. Samter, *Der Ursprung des Larenkultus*, în „Archiv fur Religionis”, X, 1907, 36; Eitrem, 474).

[376] *Silicernium*. Cf. Plutarh, *Crassus*, 19. Datele referitoare la *silicernium* par a fi destul de nesigure, şi putem observa că Cicero nu spune nimic despre aceasta sau pare a nu spune nimic în fragmentul citat la nota precedentă.

[377] Cf. *supra*, n. 375.

[378] *Novemdiale*.

[379] Cf. *supra*, n. 368 şi Lafaye, art. *Gladiator*, în Daremberg – Saglio, II, s.v.

[380] Cananeenii practicau înhumaţia, însă populaţia neolitică care i-a precedat pe pămîntul palestinian practica o formă destul de primitivă de incinerare, după cum atestă caverna sepulcrală de la Gezer; împreună cu urme de incinerare s-a găsit aici o cantitate oarecare de diverse vase, Vincent, 207 ş.urm. Poterie nu mai puţin variată, dar mai perfecţionată, se găseşte în mormintele cananeene. Idem, 213, 224 (descoperire dintr-un hipogeu din Megghido, de „patruzeci şi două de vase mari şi mici, cea mai mare parte încă pline cu rămăşiţe de merinde, reziduri indistincte în care se amestecă oseminte de animale”).

[381] A se vedea Vincent, 225 ş.urm.; de reţinut, p. 229, abundenţa de „mici ustensile” care reduc ofranda la „simulacru”; p. 235, mormîntul (prezumat filistin?, secolul al XI-lea, la Gezer) unui bărbat întins pe spate şi sub ai cărui genunchi se pusese o oaie, probabil întreagă. Oricît de singular ar fi locul ofrandei, ea nu poate fi astfel dispusă în scopul „de a domoli divinitatea” (Vincent, 253); probabil că aceasta nu este o ofrandă alimentară, ci un rit analog întrupării (observă Vincent puţin mai jos), pe care l-am văzut practicat în Egipt şi în alte părţi. În rest, „aprovizionarea morţilor cu merinde şi cu obiecte uzuale în viaţa de zi cu zi, este o trăsătură comună hipogeelor din Canaan, în toate epocile”, Vincent, 284.

[382] Cf. *Gen*., IV, 10; *Iov*, XVI, 19.

[383] *2Sam*., XXI, 1-14.

[384] S-ar putea deduce din *Numerii*, XXV, 5 – cazul israeliţilor „expuşi lui Iahve, sub razele soarelui”, pentru că luaseră parte la cultul lui Baal-Peor –, că această execuţie era o modalitate de supliciu, însă mai degrabă ar trebui concluzionat de aici că acest gen de supliciu era o modalitate de a jertfi.

ar rezulta din mînia morților? Sîntem tentați să credem astfel. Nu moartea lui Abel este cea care, după spusa lui Iahve, a făcut pămîntul nerodnic pentru Cain[385]?

Tot un veritabil sacrificiu pentru morți, cel puțin în ceea ce privește semnificația sa primară, prescrie ritul din *Deuteronom*, pentru expierea unei crime al cărei autor a rămas necunoscut[386]. Cazul este cu atît mai remarcabil cu cît iahvismul reformat interzice cultul morților și nu vrea să știe de alte sacrificii decît cele care îi sînt oferite lui Iahve, în templul său. Totuși, cînd se descoperă cadavrul unui om ucis și nu se poate afla cine este autorul faptei, bătrînii din localitatea cea mai apropiată de crimă trebuie să ia o juncă neînjugată încă și să-i frîngă gîtul într-o vale cu apă curgătoare, unde încă nu s-a arat. Victima rămîne pe loc și nimeni nu o atinge; deasupra juncii, bătrînii își spală mîinile cu apă din rîu, afirmînd inocența acesteia și rugîndu-l pe Iahve să nu le impute sîngele mortului. Rugăciunea trebuie sa fie mai puțin veche decît sacrificiul. Și, cu certitudine, sacrificiul nu-l privește pe Iahve. Legislatorul se face a nu vedea aici un sacrificiu, probabil pentru că victima nu a fost înjunghiată. Totuși, acesta este un sacrificiu adevărat, și încă unul care la origine nu se putea referi decît la mortul a cărui supărare încercau să o domolească, sacrificiul vitei înlocuind pe cel al criminalului, ceea ce amintește că, la început, execuția nu era înțeleasă ca act de justiție, ci ca satisfacție acordată spiritului omului ucis.

Deopotrivă sacrificiu și sacrificiu adus spiritelor celor morți era jertfirea vitei roșcate a cărei cenușă era amestecată în apa de care se serveau pentru a-i purifica pe cei ce fuseseră pîngăriți prin contactul sau vecinătatea cu un cadavru[387]. Nici aici victima nu trebuie să fi fost înjugată vreodată; ea trebuie să fie roșcată în virtutea destinației sale; și este ucisă în cîmp, fapt care trebuie să decurgă dintr-o corecție a ritualului primitiv, care cerea să fie înjunghiată de către un preot, cu aspersiunea sîngelui în direcția templului. La origine, victima trebuia mai degrabă sugrumată, precum cea din sacrificiul precedent, deoarece este spus că ea se arde în întregime, cu tot cu pielea, cu excrementele și cu sîngele ei[388]. În general, cenușa acestei victime avea față de morți același efect ca cel al juncii din *Deuteronom* față de omul asasinat – în raport cu fiecare mort, cenușa reprezentînd întreaga vită –, aducîndu-le satisfacție și îndepărtîndu-i de cei vii, care, prin aceasta, se purificau. Printr-un artificiu dintre cele mai evidente, această jertfire a vacii roșcate a fost legată de cultul lui Iahve.

Legea[389] combate anumite obiceiuri de doliu care fuseseră uzuale la vechii israeliți și care aveau același caracter precum cel al tuturor neamurilor din zorii civilizației: post[390]; incizii pe corp în semn de extremă durere și simpatie pentru defunct; tăierea părului și a bărbii, fără îndoială pentru a le da ca ofrandă mortului; strigăte de durere și lamentații[391]; masă funerară, unde se frîngea „pîinea de doliu”[392]

---

[385] *Gen*., IV, 11-12.
[386] *Deut*., XXI, 1-9.
[387] *Num*., XIX.
[388] *Num*., XIX, 5.
[389] *Deut*., XIV, 1 interzice să se facă incizii şi tunderea părului de pe frunte în cinstea unui mort. Aceste practici sînt interzise în *Lev*., XIX, 27, 28, la fel ca şi tatuajele. Astfel de interdicţii presupun existenţa acestor obiceiuri, pe care, de altfel, le atestă în mod indirect.
[390] *1Sam*., XXXI, 13. Post de şapte zile al celor din Iabeş, după ce au îngropat rămăşiţele lui Saul şi a trei fii ai săi. Corpurile fuseseră arse (*ibidem*, V, 12), oasele fiind apoi îngropate. Cazul este excepţional şi ţine, probabil, de faptul că, mai întîi, cadavrele au fost expuse de către filistini, la Beth-sean. Pe de altă parte, incinerarea pare a fi fost folosită doar pentru anumiţi criminali. Cf., *Lev*., XX, 14; XXI, 9; *Gen*., XXXVIII, 24; *Ios*., VII, 15, 25.
[391] *Ier*., XVI, 6; XXII, 18, menţionează toate aceste practici, fără blam, ca pe nişte obiceiuri

și se bea „cupa consolării” pentru ruda pierdută[393]. Desigur, din această pîine și din această cupă mortul își avea partea sa; la fel, *Deuteronomul* lasă să se înțeleagă că nu trebuie folosit ceea ce aparține zeciuielii: cineva aflat în doliu nici nu va mînca și nici nu va bea din această zeciuială[394]. Vorbind despre alimentele impure cu care Israel se va hrăni pe pămîntul exilului, Osea[395] spune că aceste alimente vor fi ca „pîinea doliului care îi face impuri pe cei ce o mănîncă”. De aceea alimentele și băutura erau depuse pe morminte[396].

La arabi, precum la israeliți, înhumarea era forma veche și obișnuită de îngropare[397]. În vremurile preislamice, se întîmpla să se spargă pe mormînt uneltele de bucătărie sau armele mortului; mai frecvent încă, i se oferea un animal de încălecat: o cămilă, care fie era arsă împreună cu harnașamentul ei, fie era lăsată într-o groapă alături de mormînt, ca să moară acolo[398]. Femeile și, uneori, bărbații își tăiau părul și îl depuneau pe mormînt; la unele triburi de beduini, femeile mai respectă încă și astăzi această practică[399]. Într-un sens, acest dar al șuvițelor (care se întîlnește în multe părți) este, în mentalitatea magică, un dar al persoanei, dar, totodată, ar putea fi un mijloc de eliberare de neajunsuri dinspre mort, lăsîndu-i ceva din sine[400]. Vechii arabi puneau pe morminte ofrande lichide, apă și vin[401]. Astăzi, beduinii oferă morților adevărate sacrificii de animale[402], iar în anumite țări islamice, sacrificiile din cadrul funeraliilor încă se practică în beneficiul săracilor[403]. Astfel, arabii din Moab aduc un berbec pe care îl jertfesc lîngă mormîntul care tocmai a fost închis, sau deasupra, dîndu-se astfel sînge mortului; apoi, animalul este pregătit pe loc și împărțit asistenței; în chiar ziua decesului, în cortul defunctului se ucide o oaie pentru „cina mortului”, care este mîncată după aceea[404]. În Moab, sacrificiul este atît de mult socotit indispensabil, încît, în caz de urgență, realitatea este înlocuită printr-un simulacru[405]. Sacrificiile se reînnoiesc în timpul doliului, iar berbecul sacrificat în ultima zi este numit „victimă de consolare”[406]. Cea mai mare sărbătoare a nomazilor este una a morților: durează opt zile și se încheie cu sacrificiul unei cămile. Se

---

curente.

[392] *Os*., IX, 4.

[393] *Ier*., XVI, 7, unde prima parte a versetului, corectat după greacă, de asemenea menționează „pîinea frîntă în cadrul doliului de consolare”.

[394] *Deut*., XXVI, 14.

[395] *Loc. cit*., n. 3.

[396] *Ecl*., XXX, 18, *Tob*., IV, 17 (18). *Ier*., XXXIV, 5 şi *2Paralip*., XVI, 14 vorbesc şi despre parfumuri arse la funeraliile regilor.

[397] Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1897, 178 şi Noeldeke, art. *Arabs (ancient)*, în Hastings, I, 672, observă că acelaşi cuvînt (*qbr*) se regăseşte în toate limbile semite pentru a desemna mormîntul şi semnifică înhumarea la modul propriu.

[398] Wellhausen, 180-181.

[399] Wellhausen, 181-182.

[400] Cf. *supra*, n. 353; Eitrem, 350.

[401] Wellhausen, 182-183.

[402] Wellhausen, 183; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, Halle, 1888, 239.

[403] Lane-Poole, art. *Death*, în Hastings, IV, 501.

[404] Jaussen, 101, 352.

[405] „Cînd Qoftan a fost omorît, a fost îngropat aproape de cortul său. Alături de mormîntul său s-a ridicat o movilă de pămînt şi s-a spus: «Acesta este orez». S-a adus apoi o piatră mare, a fost spartă şi s-a spus: «Aceasta este carnea pentru cel mort». S-au trasat apoi, pe pămînt şi pe piatră, contururile unei săbii, ale unei puşti şi ale unui pistol”, Jaussen, 101.

[406] Jaussen, 352.

consideră că animalul este oferit ultimului dintre morți ca animal de călărie pentru pelerinajul la Mecca, ceea ce nu înseamnă că carnea nu este gătită și mîncată de către cei de față[407]. Probabil că acest sacrificiu urmează vechiului sacrificiu al cămilei, făcut pe mormîntul celui mort.

Din toate aceste exemple reiese că practicile funerare nu își au originea primă într-un sentiment al pietății față de defuncți. Oamenii primitivi nu prea înțelegeau viața și nu înțelegeau deloc moartea. Aceasta îi deconcerta. Nu și-i puteau imagina ca inexistenți pe cei pe care se obișnuiseră să-i vadă vii, ale căror cadavre le aveau sub ochi, a căror amintire o păstrau și pe care, uneori, îi revedeau în vis. Din același motiv, moartea nu a putut fi concepută ca o necesitate naturală. Pe de altă parte, deoarece ei înșiși omorau animale și oameni, socoteau că orice om care murea fără a fi ucis în mod vizibil ajunsese astfel prin vreun articifiu invizibil al vreunui inamic. În consecință, nu și-au putut închipui existența morților ca fiind normală și în mod natural fericită; ea nu putea fi decît tulbure, violentă, plină de suferință, incompletă, inconsistentă, anxioasă, iritată; iar ideea aceasta a trebuit să o nască pe aceea că morții apelau la ei, la cei vii, pentru reinstaurarea normalității, a păcii etc. De aici toate precauțiile luate pentru a crea mortului o condiție care să-l separe de aceștia din urmă; de aici manifestările de durere, pentru a-l convinge că este foarte regretat; de aici și răzbunarea cu care adesea i se dă satisfacție, chiar dacă aceasta este simulată; de aici ofrandele și, mai întîi, obiceiul de a-i lăsa obiectele familiare, apoi grija de a ajuta la subzistența lui, cel puțin cîtăva vreme, pînă cînd i se creează o soartă definitvă pe cealaltă lume. Cei rămași și-au făcut scrupule și s-au temut să-și însușească ceea ce-i aparținuse mortului, lăsîndu-le pe toate acestuia, cel puțin în parte sau simulat. O parte de devotament și de solicitudine pentru defuncții iubiți a putut pătrunde în aceste practici. Fără a conta că, puțin cîte puțin, aici, ca și în alte situații, figurația se deosebește cu greu de realitate, iar comedia doliului era jucată în mod sincer.

II

Teama nu era unicul sentiment care se manifesta față de defuncți. Întrucît aceștia continuau să existe, ei continuau să acționeze, iar acțiunea lor, care putea dăuna celor vii, putea fi folisită și în favoarea acestora. Dacă omul este bun și serviabil în timpul vieții, el poate fi astfel și după moarte. Mai cu seamă oamenii care fuseseră importanți în această lume nu pot fi socotiți ca neputincioși pe cealaltă. După cum fuseseră șefi și stăpîni, războinici viteji, magicieni experți în arta de a dirija elementele ori de a vindeca bolile sau, pur și simplu, oameni favorizați de soarta care le dăduse bogăție, cei rămași îi socoteau în continuare capabili să exercite, invizibil, un soi de influență în univers. Acești morți continuau să fie puternici; și puteau să fie forțe care veghează cu bunăvoință și pe care cei vii aveau interesul să le susțină și să și le facă favorabile. Precum cel al zeilor, cultul morților a fost mai întîi inspirat de interesul de a preveni mînia acestora, dar și de a le utiliza puterea.

La populația arunta din Australia, singurii morți care figurează în cadrul cultului sînt morții mitici, primii strămoși, cei care au instituit locurile și riturile totemice. Ei nu fac obiectul unui cult personal – arunta neavînd nici o idee despre un astfel de cult –, dar respectul care li se acordă se apropie foarte mult de respectul

[407] Jaussen, 353, 371-373. Unii dintre arabi celebrează acest sacrificiu în avans, din timpul vieții, în propriul beneficiu.

care în alte părți le aparține zeilor[408]. Un soi de cult al morților există în modalitățile care se observă relativ la *tjurunga*[409] individuali, care se conservă după moartea celor ai căror dubli le erau; în felul acesta se păstrează *tjurunga* foarte vechi, din piatră, și *tjurunga* din lemn, atît cît pot dăinui materialele respective. Acești *tjurunga* continuă să fie dublii indivizilor și sînt tratați în consecință. Utilizarea dată lor cu diferite prilejuri dovedește că li se atribuie o virtute. Cu toate acestea, singurul rit în care apar aceștia constă în a-i freca cu grăsime și cu argilă roșie, considerîndu-se că argila posedă mai mult sau mai puțin valoarea mistică a sîngelui. Firește, s-a dorit astfel fortificarea spiritului sau a virtuții lui *tjurunga*, însă nu este vorba întocmai despre o ofrandă alimentară sau despre un cult adresat persoanei ca atare[410].

Populația vedda din Ceylon își onorează cu ofrande morții care au devenit *yaku*, cei a căror putere de a ajuta la vînătoare au constatat-o prin experiență, cei care au fost importanți în vremea cît au trăit, care îl puteau invoca pe yaku și care puteau fi posedați de acesta[411]. De altfel, vedda are un mod foarte simplu de a se asigura daca cineva mort de curînd a devenit yaku: înainte de a pleca la vînătoare, îl invocă în mod condiționat oferindu-i o nucă de cocos proaspătă; dacă vînătoarea reușește, mortul este yaku, fiind dispus să-i favorizeze pe ai săi, nemairămînînd decît ca acesta să fie întreținut în acea stare de bunăvoință; dacă vînătoarea nu reușește, nu este cazul să se îngrijoreze, căci devine clar că mortul respectiv este un mort neglijabil[412].

În Melanezia, în insulele Solomon și Santa Cruz, morții care fuseseră persoane importante devin obiectul religiei și primesc sacrificii, deoarece se presupune că își păstrează mana pe care o avuseseră în timpul vieții[413]. Acești morți sînt onorați cu adevărat ca niște zei – ce-i drept, zei mai mult sau mai puțin provizorii, deoarece un altul, mort mai de curînd, care trece proba puterii, îi poate eclipsa pe vechii protectori. Merită semnalat procedeul folosit de populația bugotu din insulele Isabel, pentru a augmenta mana unui șef mort, transformîndu-l în patronul satului: șeful este înmormîntat cu capul aproape de suprafață, iar focul se întreține de deasupra, astfel încît capul să poată fi luat apoi cu ușurință, spre a fi pus în casa succesorului său; se organizează o vînătoare de capete umane prin împrejurimi, iar cele obținute se înșiră pe plajă; cînd se ajunge la numărul dorit de capete, este inaugurat cultul noului stăpîn, căruia i se aduc sacrificii[414]. În Florida, fiecare războinic are drept patron personal un războinic mort, care îl asistă în luptă, și poartă asupra sa o relicvă a acestuia[415]. La australieni deja există o oarecare idee de asistență dată de către mort celor care se pornesc să-l răzbune, iar în utilizarea de către populația arunta a *tjurunga* există o noțiune vagă de ajutor pe care morții îl pot da viilor[416]. Cel care poartă o *tjurunga* se simte întărit în vederea luptei; figurantul

---

[408] Strehlow, I, 3 și *passim*, îi numește, impropriu, se pare, „zei totemi", avînd în vedere că, la drept, vorbind, ei nu sînt nici totemi, nici zei. Cei mai mulți pot să nu fie decît personificări, dar ei sînt mereu priviți ca strămoși.

[409] Cf. *supra*, p. 64.

[410] Vezi Strehlow, II, 75, ș.urm.; Spencer & Gillen, *Native Tribes*, 128 ș.urm.

[411] Seligmann, 126.

[412] Seligmann, 127.

[413] Codrington, cc. VII-VIII. Cf. ceea ce spune Thomson, în Hastings, I, 444, despre cultul șefilor morți, din insulele Fiji.

[414] Codrington, 257, 345. Asupra semnificației acestui obicei, v. *supra*, p. 78.

[415] Codrington, 133.

[416] Cf. Spencer și Gillen, *Northern Tribes*, 560 (cf. 544), ritul de a lua cu sine, în expediția de răzbunare, o împletitură făcută din șuvițele mortului, șeful aplicînd mai înainte un capăt al

care se împodobește la ceremonii cu una sau mai multe *tjurunga* se află astfel în măsură să împlinească ritul în mod eficient, dar mai cu seamă în ultima situație este îngăduit să ne întrebăm dacă nu cumva este vorba mai degrabă despre o virtute inerentă obiectului sacru decît despre o asistență personală ce vine dinspre individul pe care îl reprezintă *tjurunga*.

Indigenii tumleo din Noua Guinee germană atribuie celor morți o bună parte a bolilor, iar pentru a se vindeca de acestea au recurs la ofrande însoțite de o rugăciune incantatorie; rolul lor este de a extrage spiritul sau spiritele din trupul bolnavului. „Spirit al străbunului", spune una dintre aceste formule, „spirit al tatălui, du-te. Îți oferim nuci de cocos, supă de sagotier, pește. Îndepărtează-te (de acest om); lasă-l să se însănătoșească. Nu-i face rău aici și acolo, spune oamenilor din Leming să ne dea tutun"[417]. Cultul decurge aici din credința în activitatea răufăcătoare a spiritelor morților aducători de moarte, strădania mergînd în direcția îmbunării acestora cu ajutorul darurilor[418].

S-a putut vedea[419] că populația batak[α] din Sumatra, care pune bolile pe seama lui *begu*, prin care *tondi* al celor vii a fost făcut captiv, tratează *begu* cînd prin constrîngere magică, cînd prin propiție re[β], precum populația tumleo. Principiul cultului rămîne interesul, fie că se așteaptă de la spirit un sprijin concret, fie că se urmărește doar încetarea răului pe care îl face.

Era inevitabilă folosirea morților pentru divinație, iar această întrebuințare devine și prilej de cult. Indigenii din golful Gulwink, din Noua Guinee olandeză, cred că morții îi pot ajuta, cu experiența și cunoștințele lor, la vînătoare și la pescuit; își fac imagini din lemn ale acestora, în care introduc uneori craniul defunctului; cînd apare nevoia, șeful familiei sau magicianul se apropie de imagine, oferindu-i tutun, bumbac, mărgele de sticlă; spiritul pune stăpînire pe consultant și spune, prin gura acestuia, ceea ce se dorește a se ști în acel caz: ce trebuie făcut pentru a vindeca pe cutare individ de boala de care suferă, de unde se trage moartea altuia (lucru care permite să fie răzbunat), dacă este oportun să se întreprindă cutare călătorie sau să se meargă la pescuit[420]. Se presupune aici că defuncții familiei rămîn binevoitori față de ai lor, cu condiția să nu fie uitați. La populația vedda din Ceylon, *yaku*, prin intermediul șamanului, dau indicații pentru vînătoare în mod asemănător, iar pentru a obține aceste indicații li se aduc ofrande[421]. La un trib din sud-estul australian, kurnai, uneori se tăia mîna unui mort și era purtată atașată de brațul stîng; mîna îl făcea pe purtătorul ei să simtă apropierea unui dușman; atunci, purtătorul o ținea suspendată înaintea feței sale, iar vibrația mîinii indica direcția din care venea

---

şuviţei pe gură şi celălalt capăt pe membrul viril al fiecăruia dintre oamenii care fac parte din expediţie. Pentru folosirea osului braţului în condiţii analoage la populaţia binbinga, *ibidem*, 554.

[417] Frazer, *Immortality*, I, 222.

[418] Obiceiul populaţiei tumleo de a purta, ca amulete protectoare, os de războinic mort a fost semnalat mai sus, p. 97.

[419] *Supra*, p. 97-98.

[α] Termenul desemnează mai multe grupuri entice austroneziene înrudite, localizate în Sumatra și Indonezia.

[β] Act prin care se cîștigă bunăvoința entității supranaturale.

[420] Frazer, I, 307 ș.urm.

[421] Seligmann, 151, 211.

inamicul. Dar această divinație nu era însoțită de vreun omagiu adus mortului; dacă mîna nu răspundea, purtătorul o amenința pur și simplu că o aruncă la cîini[422].

Printre spiritele onorate în cadrul unui cult la populația ewe din Togo, un număr mic a fost sau se crede a fi fost alcătuit din oameni[423]. Adesea, bolile sînt atribuite morților nemulțumiți și, în acest caz, li se aduce o ofrandă, ca să lase bolnavul în pace. Ritul variază în funcție de calitatea mortului despre care este vorba, însă aceste ofrande – chiar adresate celor care nu au murit de o moarte nefericită și ale căror suflete se presupune că locuiesc în soare – nu au prea mare importanță: cereale rebutate pentru cei care au murit pașnic, în căminul lor, fructe verzi pentru cei care, murind, au pierdut sînge, boluri cu făină diluată în apă sau vin de palmier – totul depus în afara satului, pe drumul public. În ceea ce-i privește pe cei morți de o moarte neplăcută, li se duc în pădure uneltele ieșite din uz, pentru a-i lăsa în pace pe cei vii[424].

Un cult original care se practică la această populație, în familiile regale și în cele ale războinicilor, este cel al scaunului strămoșilor, prin care un rege sau un șef își venerează strămoșii defuncți. Scaunul este păstrat într-o colibă specială în care regele nu intră decît o dată pe an, în ziua aniversară a primului strămoș; deasupra scaunului, el face o libație cu făină diluată în apă și cu băutură fermentată, după ce a spus o rugăciune prin care cere curaj, bogăție și abundență de sclavi; imediat după aceea, regele se prosternează înaintea scaunului, bea, mulțumește și se retrage. Scaunul este purtat în expedițiile de război, după un sacrificiu de berbec și de cocoș alb; în fiecare zi, se fac rugăciuni înaintea scaunului; după victorie, scaunul este felicitat, i se jertfește un berbec și i se închină un festin. Dacă inamicul este prea puternic, scaunul este dus înapoi, acesta fiind semnalul retragerii generale[425].

Cultul vechilor regi a dobîndit o mare importanță la populația sakalave[α] din Madagascar. O particularitate a acestui cult este forma pe care o ia față de spirite, cu o simpatie care se manifestă prin posedarea de către spirit a indivizilor înșiși, posedare care se numește *tromba* – specie de nebunie mai mult sau mai puțin contagioasă, care, uneori, capătă proporții extraordinare. Astfel a fost epidemia care a izbucnit în 1863 și care se numește *ramaninjana*[426]. Regina Ranavalo I, nemulțumită de politica xenofilă a fiului ei, Radama II, a revenit cu o mulțime de umbre, din ținutul Menabe și pînă în Tananarive. Trecînd de la o regiune la alta, acești morți îi luau pe cei vii în stăpînire, pentru a le purta bagajele, precum în călătoriile regale... Accesul de nebunie a durat o zi sau două. În mod obișnuit, tulburarea mentală poate dura mai multă vreme. Vindecători speciali[427] – deveniți ca atare deoarece au rămas ei înșiși posesorii unui spirit puternic care îi posedase cîndva – conduc *cura* (se poate spune, liturghia), în care spiritul, autor al bolii, se desemnează pe sine prin gura bolnavului, spune lucrurile care trebuie făcute în vederea însănătoșirii, primește un serviciu analog omagiilor aduse regelui în viață,

---

[422] Howitt, 459.

[423] Cf. Spieth, 135-137.

[424] Spieth, 244-246, 249.

[425] Spieth, 246-249. Acest cult pare a fi fost împrumutat neamurilor de limbă *tshi* și, la populația ewe, din Togo, pare a proveni de pe Coasta de Aur.

[α] Este unul dintre cele mai mici grupuri etnice malgașe, localizat în vestul și nord-vestul insulei.

[426] Cf. Allier, în Rusillon, 17-25.

[427] *Fondy* şi asistenta sa, *mpamoaka*; în mod obişnuit, soţ şi soţie, dar, la fel de bine, femeile pot fi *fondy*, avîndu-şi soţul drept asistent. Rusillon, 108. A se compara modalitatea în care se recrutează preoţii spiritelor din Togo, *supra*, p. 23-24.

precum și sacrificiul unui bou, al cărui sînge este aplicat bolnavului și a cărui carne este distribuită asistenților[428], așa cum se practică la funeralii[429].

La populația sakalave, deoarece mormintele regale sînt la distanță, pe culmi, cultul este adus relicvelor (unghii, păr, barbă, alegerea variind în funcție de triburi) luate de la cadavru, cu grijă învelite și păstrate într-o colibă specială, cu propriul ei mobilier, cu paznici, boi care sînt îngrijiți cu sfințenie și care sînt uciși doar cînd se repară – din ordinul regelui, care, desigur, furnizează următorul rînd de boi – coliba și palisada înconjurătoare. Personajul care poartă relicvariul în caz de nevoie servește strămoșului drept medium și, ocazional, prin vocea mediumului, acesta poate anula o decizie a regelui în viață[430].

La populația fang din Congo, craniile șefului de familie, de clan sau de trib, adunate în cutia sacră cu fetișuri, constituie obiectului unui veritabil cult[431]. În multe ocazii, sîngele sacrificiilor este aplicat pe aceste cranii, pentru a le reînsufleți virtutea. În alte împrejurări, se va rade sîngele uscat de pe cranii și va servi la întărirea virtuții unui fetiș. Este de remarcat că la populația bambara[432], atunci cînd se înmormîntează un bătrîn, înainte de a-l duce, i se face o rugăciune pentru ca acesta să aducă ploaia, o recoltă abundentă, zile lungi și altele. O rugăciune asemănătoare este spusă și deasupra cadavrului așezat în groapă, în timp ce i se toarnă pe cap apa dintr-o tigvă. Aici pare a se asocia un veritabil rit al ploii cu rugăciunea pentru ploaie. În acest trib nu se onorează cu un cult după funeralii decît morții care au deținut autoritate în această lume.

Am văzut mai sus felul în care se organiza în Uganda cultul regelui mort. Acesta nu a fost cu adevărat înfloritor decît sub domnia succesorului său imediat; însă dotarea cu care era prevăzut i-a asigurat continuitatea[433]. Regele defunct își avea mediumul său, precum zeii – ne putem întreba dacă nu cumva morții au fost primii care au comunicat astfel cu cei vii. Acest mort important își avea, totodată, zilele sale de primire, iar poporul venea în număr mare pentru a-l asculta pe medium, pentru a venera relicvele regale și pentru a li se aduce acestora ofrande alimentare, precum regelui în funcție. Acesta datora o vizită predecesorului său, cu acest prilej asistența fiind mult mai numeroasă decît în cazul audiențelor ordinare. Cînd se retrăgea însă, regele dădea ordin să fie prinși toți cei care se aflau pe drum, începînd cu un punct determinat: cu cît mai mulți sclavi, cu atît mai multe jertfe pentru prințul defunct. Uneori, chiar moartea însăși cerea sclavi prin mijlocirea mediumului ei. În mod obișnuit, se mulțumea cu un foc în care se sacrificau animale și cu veșminte și bere. Berea și veșmintele erau ofranda obișnuită pentru sanctuarele mici, ridicate în preajma mormintelor oamenilor de rînd[434]. În general, spiritele morților erau binevoitoare atunci cînd erau bine tratate. Ocazional, pentru a dobîndi favoarea unei rude moarte, un șef sacrifica o victimă animală, al cărei sînge era lăsat să se scurgă la poarta sanctuarului; în același fel se vărsa și bere în timpul mesei oferite din carnea victimei[435]. Magicienii îi spuneau ce trebuie să facă pentru a domoli un spirit supărat. De altfel, se credea că un spirit prea supărăcios poate fi aneantizat de către

[428] A se vedea detaliile la Rusillon, 117, ş.urm.
[429] *Supra*, p. 98.
[430] Van Gennep, 94 ş.urm.
[431] Trilles, 233, 539.
[432] Henry, *Les Bambara*, Munster, 1910, 220-231.
[433] A se vedea Roscoe, 283 ș.urm.
[434] Roscoe, 286.
[435] Roscoe, 288.

un magician, care, după ce îl prindea, îl arunca în foc sau în apă. Astfel, corpul unui sinucigaș era ars pentru a-i distruge spiritul[436].

La populația dinka, doar morții importanți au un cult permanent[437]: se admite că morții de rînd au oarecare putere, mai ales pe aceea de a face rău, în prima perioadă de după deces; însă această putere scade cu anii, iar după cîteva generații ei pot fi neglijați fără teama de pedeapsă; se spune că ceremoniile funebre și ofrandele ulterioare se fac pentru a-i împiedica să trimită asupra celor vii boala și moartea. În cea mai mare parte, cultul marilor strămoși decurge din aceleași sentimente; există credința că ei trimit bolile, și atunci li se oferă sacrificii expiatorii; de asemenea, ei pot cere sacrificii prin bărbatul sau femeia care le servește drept organ, iar uneori la sanctuarul lor se face sacrificiul anual, după recolta de sorg; în general, sacrificiile pentru ei se fac la începutul sezonului ploios, pentru a-i împiedica să facă rău turmelor înțărcuite, și la începutul sezonului secetos, pentru a-i împiedica să facă rău oamenilor și animalelor din apropierea rîurilor; aceste două sacrificii influențează recolta de sorg. În cadrul primului sacrificiu, sîngele oii se scurge în pămînt, carnea este fiartă și mîncată, o parte fiind oprită și lăsată în afara cortului, timp de o noapte, pentru spirit, apoi abandonată la cîini și la păsări; oasele sînt aruncate în rîu, după cum este obiceiul la sacrifiile populației dinka. Cel de-al doilea sacrificiu, destinat „oamenilor apei", are loc înainte de răsăritul soarelui, pe malul apei; aici este scurs sîngele oii, iar aceasta este aruncată în apă imediat ce moare[438].

La fiecare dintre cele două mese ale zilei, populația zuñi pune deoparte o bucată din diferitele feluri de mîncare, pe care o aruncă în foc spunînd o rugăciune, ca ofrandă pentru morți[439]. Am menționat deja cultul în cinstea morților aducători de ploaie[440]. Un dans cvadrienal, numit *kianakwe*, este socotit a fi expiatoriu față de masacrul prin care strămoșii zuñi au trecut acel trib; se aduc ofrande la rîu, din rulade și vînat gătit. La rîndul lor, kianakwe, reprezentați de numeroși figuranți, aduc populației ashivanni, preoți ai ploii, tot felul de cadouri care simbolizează variate binecuvîntări, care nu vor întîrzia a fi trimise pioșilor zuñi; în același scop, ei aruncă pîini mulțimii[441]. Chiar și scalpul dușmanului ucis se crede că aduce poaia și este tratat în consecință. Cu ocazia inițierii unui învingător în sacerdoțiul arcului, acesta împreună cu nașul său aduc pe capetele lor două coșuri cu rulade roșii, care se oferă dușmanului mort și care sînt depozitate apoi la piciorul prăjinii în capătul căreia este fixat scalpul; la final sînt aduse pîinile, în cinstea populației navaho ucise, în casa în care se păstrează scalpurile[442]. Colorația acestor pîini este dată de un mineral roșu; se poate crede că, la origine, aceste produse erau framîntate cu sînge.

---

[436] Roscoe, 286.

[437] Seligmann, *apud* Hastings, IV, 709.

[438] Seligmann, 710. „Oamenii apei" sînt consideraţi ca spirite ancestrale, dar nu par să aparţină aceleiaşi categorii a spiritelor strămoşilor care se onorează individual. Obiceiul de a arunca în rîu oasele animalelor omorîte aproape ne face să presupunem că acestea sînt spirite sau strămoşi animali, nu strămoşii clanurilor umane, ci strămoşii totemurilor acestora.

[439] Stevenson, 369.

[440] *Supra*, p. 100.

[441] Stevenson, 218. Nu este locul să examinăm dacă exterminarea populaţiei kianakwe nu cumva este un mit explicativ al vechilor rituri. Este de reţinut că aceia care îi închipuie pe kianakwe aparţin clanului grînelor, şi „camerei" sau regiunii de sud, care este aceea a cerealelor (Stevenson, 62).

[442] Stevenson, 602-603.

Tot în casa scalpului se lasă și țigări pe jumătate fumate, ofrande din pene, și unele, și altele fiind producătoare de nori[443].

Sărbătorile care în Mexic purtau numele de „sărbătoare a florilor" și „coborîre a lui Xocotl", la Tlaxcala se numeau „mica sărbătoare a morților" și „marea sărbătoare a morților"; este posibil ca, în Mexic, ele să se fi referit, cel puțin parțial, la două categorii de defuncți[444]. Ascocierea strînsă a victimelor umane cu zeii îi făcea să participe la onorurile acestora, dar nu se vede ca ele să fi constituit, după moarte, obiectul unui cult special. Totuși, femeilor moarte la naștere – despre care am văzut mai sus[445] că erau echivalente în ceruri cu războinicii morți în luptă și cu victimele sacrificiilor și că formau un grup de spirite sau de divinități cu totul redutabile – li se ofereau în templul lor sau la încrucișarea drumurilor pîini în formă de fluture sau în zigzag, pentru a figura fulgerul, și alte pîinițe de porumb sau de porumb prăjit[446]. Cultului lor le erau destinate anumite zile de *tonalamatl*[447] și se spunea că în acele zile coborau pe pămînt; atunci se ornau imaginile lor cu hîrtii și li se aduceau ofrande, și chiar, într-o anumită zi, le erau sacrificați condamnații la moarte pentru un delict oarecare, aflați în acel moment în temniță[448]. Sahagun menționează o altă zi, în care copiii sînt închiși în case de teamă că întîlnirea cu aceste zeițe i-ar putea îmbolnăvi[449].

În Peru, sufletele clanului regal (Inca și Curaca) erau singurele care puteau merge în cer; corpurile lor mumificate erau obiectul unui cult cu preoți speciali și cu ofrande[450]. Am văzut[451] cum Inca și regina soră, după ce stătuseră cîtăva vreme într-un mormînt subteran, erau aduși, unul în camera Soarelui, iar celălalt, în camera Lunii. Morții inca ofereau oracole prin intermediul preoților lor[452]. Regi și regine, care în timpul vieții încarnaseră mai mult sau mai puțin soarele și luna, Inti și Quilla, participau după moarte la cultul lor. În fiecare an, în vremea în care creștinătatea celebrează sărbătoarea tuturor sfinților, avea loc o sărbătoare de trei zile în onoarea acestor venerabile mumii, pe care le îmbrăcau cu haine noi și pe care le plimbau pe străzile din Cuzco, fiecare fiind înconjurată de personalul care o deservea; li se oferea apoi o masă, cu eticheta din timpul vieții lor, existînd credința că, pe parcursul sărbătorii, spiritele reveneau în corpuri; de asemenea, cu aceeași ocazie, pe mormintele morților de rînd se aduceau flori și fructe[453].

În principiu și în principal, religia chineză este un cult al strămoșilor. Templele strămoșilor erau și au rămas veritabile sanctuare de familie. Acestea sînt mereu mai bine întreținute decît templele zeilor[454]. Din vremuri imemoriale, morții sînt reprezentați aici prin tabletele lor, care țin loc de imagine și care le servesc drept suport, cel puțin în ceea ce privește cultul și vremurile în care se desfășoară

---

[443] Stevenson, 606.

[444] Cf. Seler, *Altmexikanische Studien*, II, 61. Aceste sărbători sînt cele din a noua şi a zecea douzecime (lună de douăzeci de zile), care cădeau în iulie-august.

[445] 142, 145.

[446] Sahagun, 21.

[447] Ciclu de două sute şaizeci de zile, a cărui origine nu o cunoaştem, dar care avea o semnificaţie religioasă importantă. Cf. Beuchat, 333 ş.urm.

[448] Sahagun, 78 (243), 80.

[449] Sahagun, 81.

[450] Beuchat, 626-627.

[451] *Supra*, p. 100.

[452] Hagar, 434.

[453] Hagar, 436.

[454] De Groot, *Émoui*, 549.

acesta[455]. Actualmente (și, desigur, de cînd există uzul tabletei mortuare), asocierea acesteia cu defunctul se face atunci cînd sicriul este coborît în mormînt. O dată așezată tableta pe capacul sicriului, fiul defunctului invocă mortul pentru ultima dată și îl roagă să revină; în acest moment, sufletul mortului intră în tabletă, iar aceasta este luată imediat și plasată în locul ei definitiv, pe altarul domestic. Tableta are scris pe ea numele postum al defunctului, deoarece nu trebuie să i se mai pronunțe numele pe care îl avea pe cînd era viu. – Această interdicție vine din Antichitate. – De asemenea, se mai scriu cuvintele: „sediu al sufletului", ultimul dintre acestea fiind scris imediat ce tableta este retrasă din groapă. În China de sud, șase puncte cu cerneală roșie completează figurația: patru în mijloc, marcînd ochii și urechile persoanei, un punct deasupra, cerul, și un punct dedesubt, pămîntul[456]. Cele mai vechi surse, *Zhou king* și *Shi king*, nu vorbesc decît despre cultul adus strămoșilor princiari. *Li ki* menționează însă cultul morților din toate clasele sociale, onorați de către descendenții lor. Este probabil ca acest cult al morților să fi început în China, precum în multe alte locuri, prin cultul morților importanți. În toate cazurile, se sacrifică primului inventator sau titular al profesiei[457]. Încă din Antichitate se făceau sacrificii personajelor care aduseseră mari servicii cauzei publice[458]; chiar și acum, zeul patron al unui oraș este adesea un vechi mandarin canonizat oficial de către capul sacerdoțiului taoist[459], și nu este lipsit de importanță să reținem că odinioară, pentru expedițiile de război, ministrul verii sau al puterii executive, mare comandant al cavaleriei, lua cu sine tabletele imperiale împreună cu tableta zeilor soarelui, după ce le frecase cu sîngele victimelor[460].

În religia oficială, cultul strămoșilor era continuu asociat cultului ființelor sau spiritelor naturii. Strămoșii imperiali aveau patru mari sacrificii, unul pentru fiecare anotimp, cele două mari vînători, de vară și de iarnă, fiindu-le asociate[461]. Aceste sacrificii erau cît se poate de solemne: se prezentau șase victime animale – taur, cal, oaie, cîine, porc și fazan – și șase soiuri de cereale, pe care le aduceau femeile din haremul imperial[462]. Victima principală era taurul. Ceremonialul sacrificiilor (în care împăratul și principalii săi dregători, împărăteasa și soțiile secundare își aveau rolul lor) era extraordinar de complicat. Fiul Cerului prezida personal sacrificiul și conducea victima principală[463]; de altfel, serviciul era cel al unui mare festin imperial, însoțit de muzică și chiar de reprezentații scenice[464]. Avea loc expunerea ofrandelor înaintea sălii strămoșilor și apoi se aducea înăuntru sîngele victimei și părul ce-i fusese tăiat de lîngă ureche înainte de a fi ucisă[465]. (Se spune că astfel se dădea de veste strămoșilor despre sacrificiu; la origine, este foarte posibil ca aceasta să fi fost ofranda principală sau chiar unică.) Apoi era servit reprezentantul manilor[466] și, după ce acesta mînca, împăratul și dregătorii de toate rangurile, într-o

---

[455] Grube, 192.
[456] Grube, 193-194; De Groot, 18, 21.
[457] Aceştia sînt mai degrabă patronii (Grube, 171) decît strămoşii, însă cultul lor a căpătat cel puţin forma cultului ancestral.
[458] Cf. *Li ki*, c. XX, *Tsi fa*, 9 (Couvreur, II, 268).
[459] De Groot, 587-588.
[460] *Tcheou li*, XXIX, 40 (Biot, II, 181).
[461] *Tcheou li*, XXIX, 23, 36, 37 (Biot, II, 173, 180-181).
[462] *Tcheou li*, XIX, II (Biot, I, 444-447).
[463] *Li ki*, c. VIII, *Li ki*, a. 2, 15 (Couvreur, I, 566).
[464] *Li ki*, c. XXII, *Tsi t'oung*, 8-9 (Couvreur, II, 327-328).
[465] *Li ki*, c. VIII, *Li ki*, a. 2, 15; c. IX, *Kiao te cheng*, 18-20 (Couvreur, I, 566-567, 613-615).
[466] Se pare că numărul reprezentanţilor era egal cu acela al strămoşilor, care aveau parte de

ordine dată, luau parte la masa sacrificială[467]. Pentru a doua lună a verii, *Li ki*[468] indică: sacrificii aduse munților, rîurilor și fluviilor; un sacrificiu către Shang-ti, prin Fiul Cerului, „cu simfonia tuturor instrumentelor muzicale, pentru a obține ploaia"; și, în toate ținuturile imperiului, sacrificii aduse manilor tuturor prinților și guvernatorilor, miniștrilor și ofițerilor care au adus mari servicii poporului. Tot acest ansamblu, pentru a obține o recoltă bună!

Cultul popular din China modernă cunoaște, și el, sărbători ale morților. Astfel, la Amoy[α], pe 4 sau 5 aprilie, are loc sărbătoarea mormintelor, în care, după ce, acasă – înaintea tabletelor ancestrale –, a fost întinsă o ofrandă cu diverse feluri de mîncare, se merge la mormintele familiei, ducînd cu sine o parte a acelor cărnuri, legume și prăjituri, cu tămîie și foi de hîrtie galbenă și albă. Se curăță mormîntul, se întind hîrtiile pe tumul și se așază lumînări și tămîie; se aranjează ofrandele în fața pietrei pe care se află inscripția și înaintea micului altar ridicat pe fiecare mormînt pentru zeul ținutului și se arde acestui zeu hîrtie de aur; viii se închină înaintea mormîntului pentru a adresa morților ofranda, ard pentru aceștia cîteva hîrtii de aur și de argint și aruncă petarde pentru a îndepărta demonii înfometați, care ar putea veni să ia locul morților. În cele din urmă se adună toate ofrandele și se duc acasă pentru a fi mîncate în familie[469]. Se consideră că morții revin în noaptea care precede începerea celei de-a șaptea luni; în această noapte și în următoarele, de-a lungul întregii luni, la porțile caselor se află mese cu ofrande, lumînări și tămîie aprinse. Totodată, se aprind veșminte de hîrtie, pentru a îmbrăca spiritele; o mică parte din ofrandă este, de asemenea, arsă, însă cea mai mare parte este consumată de către familie[470]. Aceste practici sînt pătrunse de influența budistă, chiar preoții budiști intervenind în cadrul sărbătorii. Cultul morților capătă astfel forma devoțiunii pentru sufletele aflate în suferință. În perioada solstițiilor, ofranda de iarnă din templele strămoșilor se face doar de către bărbați, cu excluderea femeilor. Înaintea fiecărei tablete este așezată o masă pe care se pune o anumită cantitate de feluri de mîncare, uneori capre și porci întregi; se pune tableta pe masa care îi corespunde sau pe un scaun de lîngă masă, apoi se servesc ofrandele, întocmai ca la un festin pentru cei vii[471].

Nu sînt semne că cultul strămoșilor ar fi existat în vechime la japonezi, precum la chinezi; chiar cultul vechilor Mikado pare a se datora influenței chineze[472]. Familiile princiare care se prevalează de un strămoș divin au făcut dintr-un zeu un strămoș al lor, iar nu strămoșul lor a devenit zeu[473]. Începînd cu secolul al X-lea e.n., defuncților Mikado li se aduc aceleași ofrande precum zeilor naturii[474]. Actualmente, în cadrul ritului înmormîntării shinto, ofrandele de orez, de bere și altele asemenea urmează celor mai vechi cutume, însă uzul tabletei în care se

---

un cult special, adică şapte pentru ceremoniile imperiale. Cf. *Li ki*, c. VIII, *Li k'i*, a. 2, 5 (Couvreur, I, 557); în mod firesc, însă, primul strămoş prevala asupra strămoşilor mai apropiaţi. Detalii asupra mesei servite reprezentantului morţii apar în *Tcheou li*, XXXVIII, 17 (Biot, II, 400).

[467] *Li ki*, c. XXI, *Tsi t'oung*, 10, 23 (Couvreur, II, 329, 341).

[468] *Li ki*, C. IV, *Iue ling*, a. 3, 29 (Couvreur, I, 361).

[α] Azi, Xiamen, oraș în sud-estul provinciei Fujian.

[469] De Groot, 231- 236.

[470] De Groot, 419-435.

[471] De Groot, 563-567.

[472] Aston, 41-42; Revon, în Hastings, I, 456.

[473] Aston, 46.

[474] Aston, 42.

transferă spiritul mortului atestă influența chineză sau a budismului chinez. Cultul tabletei în cadrul sanctuarului domestic este cu totul în spiritul vechiului cult chinez, după cum o atestă formula utilizată atunci cînd îi este prezentată muribundului tableta pe care urmează a fi scris numele său, în momentul în care își dă ultima suflare: „Îți vorbesc cu tot respectul. Să binevoiască spiritul tău celest a rămîne în această tabletă și să accepte de acum înainte cultul care îi va fi adus veșnic de către posteritate, în viitor". O rugăciune asemănătoare este repetată în momentul în care corpul este dus de acasă; într-o rugăciune rostită uneori înaintea tabletei, atunci cînd se revine de la înmormîntare, defunctul este calificat drept zeu[475].

Se știe că morții din vechiul Egipt erau asociați cultului zeilor. Nu toți morții aveau parte de această cinste și de avantajele care decurgeau de aici, ci doar morții care trecuseră prin riturile osiriene ale îngropării[α], rituri destul de costisitoare și care, desigur nu se aplicau oamenilor de rînd. Acestea erau vechile rituri ale înmormîntării regale, al căror privilegiu a fost extins treptat la persoanele importante și la cele care puteau suporta cheltuielile. Aceste rituri nu constituiau un serviciu care avea în vedere nemurirea, în sensul strict al cuvîntului, deoarece aveau nevoie de a fi repetate la nesfîrșit, atît în cadrul serviciului divin, cît și în cel al morților, pentru a susține existența, atît a unora cît și a altora. Aplicate mai întîi cadavrului mumificat, se socotea că ele îl resuscitau, pregătindu-l pentru cealaltă lume; aplicate statuii mortului, ele chemau – în virtutea simbolului – mortul la viață, așa cum chemau zeii, adică îi întrețineau existența de dincolo de moarte. La această acțiune contribuiau continuu simulacre de ofrandă, împreună cu ofrande reale, în mod necesar intermitente pentru cei mai mulți dintre defuncți. Dacă, la egipteni, supraviețuirea era înțeleasă ca un soi de înviere neîncetat reluată, este sigur că acest lucru se datora condițiilor primitive ale îngropării, corpul regelui osirian fiind mai întîi dezmembrat, așa cum se povestește despre Osiris, apoi reconstituit prin adunarea oaselor în pielea unei victime și vivificat în virtutea sacrificiului și a riturilor anexe. Fiul Cerului, Mikado-ul, regele din Uganda nu aveau nevoie să fie înviați, cadavrul lor nefiind decupat în preliminariile îngropării.

Primii morți osirieni puteau foarte bine să fi fost ei înșiși victimele unui fel de sacrificiu, celebrat periodic pentru reînnoirea regalității[476], în care membrele șefului jertfit să fie împrăștiate pe cîmp, pentru fecunditatea solului, apoi adunate pentru îngroparea definitivă, căreia i se asocia o idee de înviere, initm legată de aceea a morții în toate sacrificiile de acest gen, după cum o atestă boul împăiat după sacrificiu, cu ocazia Dipoliilor Atenei. Reînvierea naturii, a spiritului vegetației, ar fi sprijinit imaginarea învierii victimei regale. Oricum ar sta lucrurile, ritul esențial al îngropării, care era cel al sacrificiilor în cinstea morților și chiar al tuturor

---

[475] Llyod, 485, 487, 488.

[α] Riturile funerare ale lui Osiris (zeul morții, al vieții de apoi și al lumii de dincolo) se desfășurau pe parcursul a optsprezece zile, în luna *Khoiak* (decembrie-ianuarie) și puneau în evidență cele trei stări ale zeului: mort, dezmembrat și reînviat. Pentru sărbătoare erau pregătite și folosite figuri ale lui Osiris modelate din nisip sau pămînt și grîne, ale căror fețe erau pictate cu galben, iar pometii, cu verde; statuetele erau apoi acoperite cu aur, spre a reprezenta mumia lui Osiris. În cadrul unui ceremonial complex, efigia zeului era înmormîntată spre a grăbi germinarea semințelor. Din moartea și învierea lui, egiptenii nu se alegeau doar cu materia necesară existenței terestre (grînele sînt generate de corpul lui Osiris; zeul moare pentru a asigura recolta, deci traiul oamenilor), ci și cu speranța în viața de dincolo. Astfel, pentru a determina reintrarea în viață a celui mort, se plasau în morminte figuri ale lui Osiris similare, ornate corespunzător stării materiale a familiei defunctului.

[476] Cf. *Mystères païens*, 136-139.

sacrificiilor obișnuite, era „deschiderea gurii”[477], adică aplicarea, prin frecarea pe gura și pe ochii mumiei sau a statuii celui mort, ori a imaginii divine, a inimii boului jertfit și a piciorului stîng din față[478]. În cadrul funeraliilor, figuranții reprezentau zeii care îl înhumaseră pe Osiris. Cele două antilope și gîsca, cărora li se rupeau gîtul în vreme ce oficiantul principal spunea mortului[479]: „Eu ți-am prins, eu ți-am adus dușmanii, tributurile lor asupra mîinilor și a capetelor lor, eu ți i-am jertfit, o, Tumu”, puteau fi substitute de victime umane, prizonieri de război, pe care, în vremurile de demult, îi jertfeau la funeraliile regelui[480]. După ce s-a „deschis gura” celui mort cu coapsa de bou, i se deschidea gura cu „tesla lui Anubis, coapsa de fier cu care se deschide gura zeilor”[481], apoi cu un fel de baghetă magică, răsucită în formă de șarpe, care era *uraeus*-ul coroanei regale. Prin puterea acestei coroane, defunctul este înzestrat cu farmece și nemurire, devine „dublul tuturor zeilor”[482]. Se consideră că mortul divinizat dă viață propriei statui. Mai urmează și alte rituri încă, toate pentru „deschiderea gurii”. Se deschidea gura celui mort pentru a-i permite să mănînce și să bea, adică să absoarbă ofrandele.

Asimilați zeilor, morții le erau asociați, participînd la opera lor și exercitînd un oarecare serviciu de protecție a celor vii. Cultul care li se aducea nu era deloc dezinteresat. „Roagă-te pentru mine, Ra”, spunea Ramses al II-lea tatălui său, Seti I; „Va fi bine pentru tine ca eu să fiu rege mereu... Mă voi ocupa zilnic de satisfacerea ta și de nevoile dublului tău în toate cele... Vei fi ca viu, atît timp cît voi domni”. Iar cel mort răspunde promițînd fiului său tot soiul de binecuvîntări ale marilor zei, înaintea cărora mijlocește pentru fiul său: „Sînt entuziasmat de tot ceea ce ai făcut pentru mine; mă aflu în fruntea regiunii morților, sînt transformat, sînt un zeu mai frumos decît înainte... Sînt tatăl tău adevărat, sînt un zeu. Sînt asociat cu zeii, în suita lui Aton”[483]. Acest cult ne arată personajele regale ridicate sau, mai curînd, menținute la nivelul zeilor, prin asimilarea cu un zeu, cum se întîmpla în timpul vieții lor; în viață erau Horus, după moarte, Osiris. Se spunea însă că această asimilare la o divinitate unică a făcut rău cultului lor, deoarece cultul strămoșilor morți nu a dobîndit niciodată un loc cu adevărat important în religia egipteană, prin comparație cu cel al zeilor, față de care nu a căpătat independență[484]. Practic, doar Osiris rămînea în posesia divinității; numai în templele elenice, în misterii, se putea întîmpla ca ideile de nemurire personală să dobîndească consistență definitivă, prin plasarea rezolută a defuncților într-o poziție subordonată zeilor.

În Antichitatea timpurie, populațiile mesopotamiene au cunoscut un cult al regilor morți destul de asemănător celui al morților egipteni, dar acest cult nu pare a se fi dezvoltat și nici chiar a se fi conservat, poate datorită predominanței crescînde a elementului semit din regiune. Vechii regi sumerieni își puneau cu bucurie statuile în temple, iar acestor statui li se aduceau ofrande, nu doar în timpul vieții principilor

---

[477] Ritualul egiptean este rezumat aici după Maspero, *Le rituel du sacrifice funéraire*, în *Études de mythologie et d'archéologie égyptennes*, I, Paris, 1893, 283-324.

[478] Riturile sînt duble şi, prin urmare, există taurul de Sud şi taurul de Nord (Maspero, 303, 315). În forma sa tradițională, ritul se referea la regele celor două Egipturi. Este inutil să mai spunem că, la început, acesta trebuie să fi existat în stare simplă.

[479] Maspero, 304.

[480] Moret, *Du sacrifice en Egypte*, în „Revue d'histoire des religions”, LVII, I, 1908, 196.

[481] Maspero, 305.

[482] Maspero, 307; Moret, *Rituel*, 126, n. 1.

[483] Breasted, III, 115-117.

[484] Cf. Hall, în Hastings, I, 440-442.

pe care îi reprezentau, ci și după moartea lor[485]. Regii semiți din Accad, Ur, Nippur luau titlul divin, iar o inscripție atestă că Gimil-Sin, rege din Ur, avea încă din timpul vieții un templu în Lagash[486]. Este foarte probabil ca acești principi să se fi bucurat de un anumit cult și după moartea lor. Cu toate acestea, nu găsim astfel de culte supraviețuind în vremea imperiului asirian și a ultimului imperiu babilonian, deși s-a păstrat obiceiul de a oferi morților mese și libații[487].

O inscripție din Sindjerli arată că în vremea imperiului asirian principii acestei țări se gîndeau că-și pot asigura după moarte o parte din ofrandele aduse zeilor. Dedicînd o statuie zeului Hadad, Panammu, contemporan și plătitor de tribut lui Tiglathpalassar, îl roagă pe zeu să primească sacrificiile succesorilor, cu condiția ca aceștia să aibă grijă să-i pomenească numele cu această ocazie: „Să mănînce cu tine sufletul lui Panammu și să bea cu tine sufletul lui Panammu!”[488]. Pierind Panammu într-o expediție în care îl însoțea pe regele Asiriei, fiul său, Bar-Rekub, i-a ridicat o statuie pe care a așezat-o, se pare, într-un templu, asigurînd un serviciu de ofrande pentru statuie și pentru mormînt și recomandîndu-l pe defunct bunăvoinței zeilor[489].

Istoria morților din Gabaon, răzbunați la mai mulți ani după decesul lor prin sacrificiul a șapte descendenți ai lui Saul[490], arată că intervenția defuncților în problemele acestei lumi și grija de a-i îmblînzi pe cei morți, de a-i face binevoitori, existau în Antichitatea israelită și că grija pentru morți nu se oprea la ritul funeraliilor. Persistența cu care s-a menținut necromanția[491], chiar oficial condamnată, stă mărturie în acest sens, deoarece evocarea morților nu funcționa fără sacrificiu. Ceea ce spune Ezechiel[492] cu privire la mormintele regilor din Iudea, a căror vecinătate pîngărea templul lui Iahve, pare a se referi deopotrivă la un fel de cult al marilor morți, care nu era mai puțin insuportabil pentru simțul religios al profeților decît prezența cadavrelor în vecinătatea templului. De altfel, locul excepțional de înmormîntare atestă o considerație aparte pentru acești defuncți. Este neîndoielnic că cultul morților a fost îngrădit în Israel de către mișcarea reformistă a profeților, iar Legea a vrut să-l ignore.

Cultului morților importanți și celui al eroilor i se adaugă cultul pentru *wely*, din vechile țări islamice[493]. Aceștia sînt, să spunem astfel, sfinții Islamului; un erou însă, un strămoș pot participa la fel de bine la canonizare ca și un fachir ori patronul unei profesii. De altfel, pentru a fi tratat drept *wely* sau sfînt protector, este nevoie ca despre personajul respectiv să se creadă că și-a manifestat puterea după moarte. Sînt *wely* care nu au existat niciodată, al căror mormînt nu apare și care par a fi spirite – geniul unui copac sacru sau geniul unui izvor, ori al unei stînci[494] – asimilate în credință și în cult sfinților care au existat. Practic, în religia populară, *wely* ocupă

---

[485] A se vedea Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, Paris, 1905, 112, 116, 130. Prin intermediul inscripțiilor din Gudea se poate vedea că statuile regale, precum cele ale zeilor, aveau nume speciale, un soi de personalitate proprie și, în consecință, erau considerate ca adevărați dubli ai individualităților pe care le reprezentau.

[486] Cf. Thureau-Dangin, în *Journal asiatique*, sept.-oct., 1909, 334-342.

[487] Cf. *supra*, p. 104 ș.a.

[488] Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, 491-494.

[489] *Ibidem*, 495-498.

[490] *2Sam*., XXI.

[491] Cazul profetesei din Endor, *1Sam*., XXVIII, 7-25; *Is*., VIII, 19.

[492] *Ez*., XLIII, 7-9.

[493] Asupra wely și a cultului lor, a se vedea Jaussen, 294-318.

[494] Jaussen, 302-303; 330-335.

mai mult loc decît Allah. „Vizita la *wely* sau la *mazar* (mormînt sau loc de cult al *wely*), determinată de pietate, necesitate sau legămînt, comportă mai multe practici, în funcție de calitatea sau de bogăția persoanei. Vizita are loc pentru a se face un sacrificiu la mormîntul său. Victima, berbec sau capră, este condusă la locul sfînt, unde este jertfită. În general, sîngele este răspîndit pe mormînt sau aruncat pe cadrul ușii sanctuarului...[495] Orice sacrificiu făcut în astfel de circumstanțe aduce cu sine obligația de a împărți săracilor sau asistenței carnea victimei, care trebuie mîncată pe loc"[496]. Cei care sînt prea săraci pentru a oferi un astfel de sacrificiu aduc o sticlă de ulei, care este răspîndit pe mormînt sau servește la întreținerea lămpilor; se ard parfumuri, se lasă un fragment de veșmînt sau chiar o simplă pietricică[497]. „O altă modalitate de a onora pe *wely* este de a face o masă în cinstea numelui lor", mai multora aducîndu-li-se o ofrandă din primele roade[498]. Sacrificiile ocazionale de cămile către strămoșul tribului, fie pe mormîntul său, fie în altă parte, sînt, și ele, în uz la beduini[499].

În vechea religie a Indiei, un serviciu regulat de jertfe către strămoși există în mod special pentru tată, bunic și străbunic. Orice eveniment fericit pentru familie este ocazie de ofrandă; există ofrande cotidiene – parte din ofrandele aduse dimineața și seara zeilor și tuturor ființelor, care se depun către sud[500] – și ofrande speciale, cînd este lună nouă și la anumite sărbători. Să amintim ofranda de lună nouă, din ritul cu trei vetre[501]: se sapă un șanț la sud și la vest de cel de-al treilea foc, vatra de sud, care protejează sacrificiul împotriva spiritelor rele – ceea ce se face nu trebuie să fie ca în ofranda morților, al căror serviciu se distinge de cel al zeilor pînă într-atît încît aceleași gesturi sau mișcări trebuie făcute în sens invers –; un tăciune luat din această vatră este pus în față pentru a alunga demonii; libația preliminară se face cu piure de cereale sau unt, lui Agni[α] și pentru Soma ancestral. Cel care aduce sacrificiul, vărsînd apă la un capăt, la mijloc și la cealaltă extremitate a șanțului, îi invită pe strămoși să se spele, acoperă cu o anumită iarbă locurile în care a vărsat apă și depune pe fiecare morman de iarbă un cocoloș făcut din resturile ofrandei către Agni. Aceste cocoloașe sînt pentru tatăl, bunicul și străbunicul celui care aduce sacrificiul, dar nu în mod exclusiv, deoarece, oferindu-le, el spune: „Aceasta este pentru tine, cutare, și pentru cei care te urmează". El se întoarce[502], în vreme ce strămoșii mănîncă ofranda. Apoi, răcindu-se cocoloașele, el varsă apă deasupra și așază alături pomadă și stofă sau fire din părul său axilar sau de pe piept[503], dacă are mai mult de cincizeci de ani, invitînd străbunii să se spele, să se ungă și să se îmbrace. Apoi le spune să plece. Dacă soția celui care aduce sacrificiul dorește un

---

[495] La băile calde de la Zerka, la sud de Madaba, arabii care sacrificau pentru *wely* al izvorului făceau să curgă sîngele victimei chiar în izvor. Jaussen, 360.

[496] Jaussen, 309.

[497] Jaussen, 310.

[498] Jaussen, 310, 364-366.

[499] Jaussen, 316-317.

[500] Oldenberg, 375; Hillebrandt, *Ritual*, 75.

[501] Hillebrandt, 114-115; Oldenberg, 467-471.

[α] În principal, zeul vedic al focului. Este considerat mesagerul zeilor, asigurînd legătura dintre aceștia și muritori.

[502] Pentru a nu deranja morții de la masa lor, spune tradiția; Oldenberg, însă, 470, n. 3, spune cu dreptate că, la origine, aceasta era pentru „a se apăra pe sine de vecinătatea sinistră".

[503] Ofranda de păr, desigur substituită celei de podoabă capilară, trebuie să fi avut la origine un alt sens decît cel al veșmintelor și, de altminteri, ea poate fi înțeleasă ca un soi de recompensă din partea omului în vîrstă. Oldenberg, 471.

fiu, ea va mînca cocoloşul din mijloc, adică cel care a fost oferit bunicului soţului ei[504]. Morţii mai au o ofrandă proprie, în prima jumătate a zilei din a treia sărbătoare a anotimpului, *Shakamedha*[505], şi au sărbători speciale în acelaşi anotimp al iernii[506]. În cadrul sacrificiului somei, după tescuirea de seară şi după principalele libaţii, preoţii, aducîndu-şi cu sine paharele în şura în care are loc tescuirea, aduc strămoşilor lor ofranda de soma şi de bucăţi de prăjituri de jertfă – bucăţile fiind numărate trei cîte trei, pentru strămoşii fiecăruia dintre ofertanţi –, şi spun: „Aici, o, strămoşi, îmbătaţi-vă, fiecare dintre voi turnaţi în voi”[507]. Tratamentul strămoşilor este foarte familiar, serviciul morţilor fiind net distinct de cel al zeilor, deşi sînt asociate. De la morţi se aşteaptă sprijin şi binecuvîntare[508]; de aceea nu sînt uitaţi niciodată. În fond, ei au fost asociaţi, mai mult sau mai puţin, cu lucrul naturii prezidat de către zei.

Cultul lui *fravashi* din Avesta este, cu certitudine, un element foarte vechi al religiei. Este adevărat că *fravashi*-ul unui om nu este umbra sa, ci ar fi mai degrabă dublul său, deoarece *fravashi* preexistă individului şi atîta vreme cît acesta trăieşte îi este un fel de înger păzitor, şi nu se identifică cu individul decît după moartea acestuia[509]. Această concepţie însă, precum aceea a dublului, ţine de cea privitoare la supravieţuire, de ideea de personalitate care subzistă după moarte. Omul ne-civilizat – şi poate, într-o anumită măsură, cel civilizat – nu este capabil să şi-i reprezinte ca inexistenţi pe cei pe care i-a cunoscut, nici de a se imagina pe sine ca aneantizat, de aici născîndu-se credinţa în existenţa de dincolo de mormînt. Atunci cînd gîndirea îl poartă către vremurile care i-au precedat naşterea, omul încearcă o dificultate analoagă şi îşi înţelege propriul început ca pe propriul sfîrşit, naşterea sa văzînd o fiinţă preexistentă. Astfel, populaţia arunta din Australia presupune că germenii tuturor oamenilor sînt emanaţi din corpul primilor strămoşi, în timpul celebrării riturilor totemice; aşadar, toţi oamenii care au fost şi care urmează să fie există de la începutul timpurilor[510]. Populaţia ewe din Togo crede că fiecare om preexistă sieşi şi îşi alege soarta venind pe lume.[511] *Tondi* de la populaţia batak determină, de asemenea, soarta individului înainte de naşterea sa[512]. Acest *eu*, pe care omul şi-l imaginează oarecum anterior şi posterior lui însuşi, este conceput şi ca propriul dublu al omului, distingîndu-l de el însuşi prin faptul că se ia pe sine şi îl ia pe acesta ca materie a reflecţiei. În felul acesta se nasc noţiunile de dublu, de geniu, de *fravashi*, aceasta din urmă nefiind alta decît cea de dublu sau de geniu, în plină dezvoltare.

---

[504] Această practică pare a fi în relaţie cu o idee oarecare de reîncarnare a acestui bunic în ultimul său nepot.

[505] Hillebrandt, 118.

[506] Ofranda esenţială este mereu cea a cocoloaşelor, însă în *Ashtaka* de iarnă cel mai celebrat sacrificiu în cinstea strămoşilor este unul animal. Cf. Oldenberg, 307, 381, 483; Hilldebrandt, 195. În cultul domestic, aceste sărbători corespund părţii din Shakamedha care priveşte morţii în cadrul ritualului cu trei vetre.

[507] Caland şi Henry, 350.

[508] Cf. formula de invitare la sacrificiul de lunaţie, Oldenberg, 469: „Veniţi, o, strămoşi, prieteni ai somei...; daţi-ne aici bunuri frumoase, faceţi să fim bogaţi şi bărbaţi lipsiţi de infirmităţi”.

[509] Henry, *Parsisme*, 53-54.

[510] Cf. „Revue d’histoire et de littérature religieuses”, V, s.n., 1914, 253-259.

[511] Spieth, 227. Noţiunea *se*, dublul magicianului în confreria *afa*, *infra*, cap. XII, I, este un pic diferită.

[512] Warnek, 49.

Aşadar, nu trebuie să ne mirăm dacă găsim *fravashi* printre destinatarii sacrificiului. Preotul mazdeean cheamă la sacrificiu „*fravashi* ai sfinților, puternici și victorioși, *fravashi* ai primilor credincioși, *fravashi* ai rudelor apropiate, *fravashi* al propriului său suflet”[513]. Puterea pe care o are *fravashi* este proporțională cu rolul care aparține sau va aparține în această lume omului la care se referă. „Dintre *fravashi* ai celor drepți”, îi spunea Ahura-Mazda lui Zarathustra, „cei mai puternici, o, Spitama, sînt cei ai primilor credincioși sau cei aparținînd de Saoshiant, încă nenăscuți, care vor reînnoi lumea. Alții, *fravashi* ai celor drept-trăitori, o, Zarathustra Spitama, precum cei aii morților”[514]. *Fravashi* „aduc victoria celor care îi invocă, sănătate celui bolnav..., glorie celui care îi onorează (prin sacrificiu), cum i-a onorat sfîntul Zarathustra”[515]. Însuși Ormuzd i-a chemat în ajutor cînd a creat lumea, iar cînd a fixat cerul, „*fravashi* l-au susținut dedesubt”[516]. În vremea sărbătorii de sfîrșit de an, *fravashi* care, în acest caz, sînt în mod limpede sufletele morților, „ies din odihna lor și umblă încoace și încolo timp de zece nopți, cerînd ajutor[517]: „Cine vrea să ne laude? Cine vrea să ne ofere sacrificiu? Cine vrea să ne celebreze, să ne satisfacă, să ne primească cu o mînă care ține carnea și veșmintele, cu o rugăciune care oferă cel mai mare merit?” *Fravashi* intervin mai ales în regimul ploilor. „Cînd apele urcă din marea Vurukasha..., atunci înaintează puternicii *fravashi* ai celor drepți, prin sute, mii, miliarde, căutînd să obțină apă, fiecare pentru ai săi, pentru orașul său, pentru ținutul său, pentru țara sa, spunînd: «Va fi lăsată țara noastră pradă mizeriei și secetei?»”[518]. Ultima sărbătoare a anului, care durează zece zile[519], este consacrată *fravashi*-lor, și tocmai am văzut că, precum serviciul brahmanic al strămoșilor, ea comportă ofrande de alimente și de veșminte. Sărbătoarea are rolul de a comemora venirea în lumea inferioară a *fravashi*-lor pentru a se asocia operei creației, ceea ce permite să se bănuiască că ideea primă era aceea a unui presupus raport între întoarcerea morților și reînnoirea naturii, anul avestic începînd la echinoxul de primăvară.

În Anthesteriile ateniene, cultul morților era asociat cu evocarea lui Dionisos, singurul al cărui templu se deschidea în această zi la Atena, în vreme ce ceilalți zei își închideau ușile[520]. În timpul nopții de 13 Anthesterion, în fiecare familie din Atena se fierbea o marmită cu grăunțe de toate soiurile[521], cu făină; nimeni nu o gusta, ofranda fiind pentru Dionisos și pentru Hermes htonianul[522], în

---

[513] *Yasna*, I, 18, Wolff, *Avesta*, Strasbourg, 1910, 8.
[514] *Yasna*, XIII, 17. Wolff, 231.
[515] *Yasna*, XIII, 40-41. Wolff, 235.
[516] *Yasna*, XIII, 2. Wolff, 230.
[517] *Yasna*, XIII, 49-50, Wolff, 237.
[518] *Yasna*, XIII, 65. Wolff, 239.
[519] Ultimele zile ale anului (11-20 martie), cuprind ultimele cinci zile ale lunii a douăsprezecea şi cele cinci zile complementare ale anului avestic. Henry, 177.
[520] Vom reveni asupra Anthesteriilor în cap. V.
[521] De la aceste marmite (χύτροι) îşi ia numele a treia zi a sărbătorii. Caracterul funebru al Anthesteriilor şi-a pus amprenta pe chiolhanurile zilei precedente (χόες), şi nu este cu neputinţă ca, la origine, prima zi (πιθοιγία) să fi fost aceea în care morţii ieşeau din mormite, „deschiderea mormîntului” sau a infernului, şi nu „deschiderea ulcioarelor cu vin”, cum se înţelegea în vremurile istorice. Cf. Harrison, 43; Gruppe, *Griechische Mythologie*, 761, n. 9; *Mythologische Literatur*, 468-470.
[522] Scoliile lui Aristofan, *Broaştele*, 220 şi *Acharneenele*, 1075, *apud* Farnell, V, 318.

cinstea morților ieșiți din mormintele lor și care, fără îndoială, se vor întoarce[523] în aceeași vreme în care templul lui Dionisos se închidea pentru un an, după căsătoria acestuia cu regina. Se spunea că ritul a fost săvîrșit pentru prima dată de către oamenii scăpați din potop[524], firește deoarece în acea zi s-a săvîrșit și ritul hidroforiei, de care se poate lega obiceiul, atestat de către Pausanias, de a arunca un amestec de făină și de miere în fanta Olimpionului, pe unde s-ar fi scurs apele potopului[525]. Sărbătoare a morților coordonată nu doar cu ideea de reînnoire, ca în cazul *fravashi*-lor din ritul avestic, ci cu o sărbătoare a reînnoirii, cu rituri de fecundare și, fără îndoială, cu rituri de ploaie. Această relație nu poate fi fortuită, morții contribuind în felul lor la opera naturii.

Relatarea sacrificiului oferit de către Ulise pentru evocarea și consultarea lui Tiresias, la intrarea în infern[526], arată felul în care își reprezenta Antichitatea elenică efectul sacrificiului asupra morților. În jurul unei gropi pătrate de un cot, Ulise face mai întîi trei libații în cinstea tuturor morților: libația de lapte și de miere, libația de vin, libația de apă, iar deasupra împrăștie făină. Invocă manii, le promite, la revenirea sa în Itaca, o viță intactă, iar lui Tiresias, un berbec negru. Pentru moment, el înjunghie, înclinîndu-le capul către groapă, un miel și un berbec negru. În vreme ce tovarășii săi ard victimele invocînd pe Hades și pe Persefona, Ulise își ține sabia deasupra gropii în care se află sîngele[527]; aceasta, nu pentru a amenința morții sau pentru că ar vrea să îi lovească, ci pentru ca fierul să-i îndepărteze și să-i țină departe de sîngele care îi atrage. Atît timp cît nu au băut sînge, morții nu au uzul memoriei; nici chiar mama sa nu-l recunoaște pe Ulise. Cu toate acestea, printr-un privilegiu legat de calitatea sa de ghicitor emerit, Tiresias își păstrase spiritul în infern; îl recunoaște pe Ulise, însă, înainte de a-i răspunde, el bea sîngele victimelor[528]; mama lui Ulise îl recunoaște atunci cînd, la rîndul ei, bea sîngele. În felul acesta, morții încă mai pot aduce servicii utile viilor. Tiresias poartă un sceptru de aur și proorocește ca atunci cînd era pe pămînt, singura sa nevoie fiind de a bea puțin sînge negru. Morții de rînd nu au aceste aptitudini, dar nimeni nu se va ocupa de ei dacă nu au capacitatea de a exercita cea mai mică influență asupra problemelor viilor. În *Rugătoarele*[529], în vreme ce i se varsă apă pe mîini pentru ca apoi să facă libația la mormîntul lui Agamemnon, Electra își roagă tatăl: „Iar eu, purificîndu-mi mîinile pentru a vorbi morților, eu strig la tatăl pe care îl invoc: Ai milă de mine și de Oreste al tău, adună-ne la casa ta... Iată legămîntul meu pentru noi. În ceea ce-i privește pe dușmanii noștri, însă, să vină, în sfîrșit, răzbunarea ta și să-i omoare pe cei ce te-au omorît". La rîndul său, corul îl roagă pe Agamemnon: „Ascultă-ne, stăpîne, din străfundul tenebrelor în care sufletul tău s-a înfășurat". Mai încolo, Oreste își roagă tatăl: „Fă să domnesc în casa ta. Atunci, în onoarea ta se vor întemeia sărbători consacrate. Altminteri, printre morții onorați la banchetele funebre tu singur vei fi uitat în zilele în care vor fumega altarele din Argos".

Deși cultul eroilor presupune mai mult decît onorarea unei vechi divinități locale, el rămîne un cult al morților; dar al celor importanți, deosebiți în vremea existenței lor terestre, despre care încă se presupune că au putere în lumea de

---

[523] Pentru formula de despărțire: θύραζε Κῆρες οὐκ ἐτ' Ἀνθεστήρια, cf. Gruppe, *Griechische Mythologie*, 468.
[524] Scoliile lui Aristofan, *Acharneenele*, 1075, *supra cit*., n. 522.
[525] Pausanias, I, 18, 7. Cf. Eitrem, 113.
[526] *Odiseea*, XI, 23 ș.urm.
[527] *Ibidem*, 48, 50.
[528] *Ibidem*, 98.
[529] V. 124 ș.urm. (trad., Al. Miran).

dincolo. În general, caracterul sacrificiilor care li se aduc este similar celor aduse divinităților htoniene și morților[530]: de obicei, către seară sau în timpul nopții, li se jertfesc victime masculine de culoare neagră, pe un altar scund (*eschara*), astfel încît sîngele să curgă pe pămînt; victimele nu se consumă; uneori, li se servește o masă gătită, întocmai ca morților de rînd. Centrul firesc al cultului eroilor și, totodată, cel al puterii lor mistice este mormîntul. Eroii puteau fi onorați prin sacrificii umane: în 183 î.C. (sic), prizonierii messinieni au fost lapidați în jurul mormîntului lui Philopoemen, tratat ca erou[α531]. Tot la Plutarh[532] putem întîlni anecdota iepei substituite, ca victimă, „virginei roșii" care fusese reclamată în vis lui Pelopidas, pentru fiii lui Skedasos.

În religia romană, cultul morților ocupa un loc important. Este numit „zei mani", adică 'zei buni', ansamblul de puteri care locuiește în lumea infernală; și nu doar zeii morților, ci și morții înșiși[533]. Cele trei zile de *Lemuria*[534], 9, 11 și 13 mai, le aparțin. Aceste zile erau nefaste, iar sărbătoarea avea un caracter mai sumbru decît zilele de *Parentalia*, din februarie. Templele erau închise, precum la Atena în ziua de Anthesterii. Poate că la origine sărbătoarea se referea la o categorie de morți de natură să stîrnească îngrijorarea în mod deosebit[535]; însă la fel de bine am putea socoti că această sărbătoare foarte veche se referea la morții care rătăcesc în acele zile pe pămînt, în vreme ce cealaltă sărbătoare se referea mai degrabă la morții de pe lîngă propriile morminte, dacă nu cumva vechea sărbătoare Lemuria nu se afla în relație cu cutuma primitivă a îngropării în oraș și în case, iar Parentalia, din februarie, ar fi în legătură cu cutumele mai recente, ale îngropării în afara orașelor, în morminte. Riturile exclusiv private sînt cunoscute datorită descrierii lui Ovidiu[536]. La miezul nopții, capul familiei se ridică și, în picioarele goale, cu degetele împreunate la mijlocul degetului mare, face un gest pentru a îndepărta umbrele; își scufundă mîinile de trei ori în apă pură, apoi ia în gură boabe de fasole neagră, pe care, prin întoarcere, o aruncă îndărăt, apoi spune: „Cu boabele astea-aruncate eu îi răscumpăr pe-ai mei ca și pe mine acum"[537]. Spune aceasta de nouă ori, fără a ridica ochii, socotindu-se că umbra adună boabele din urma bărbatului, cu condiția să nu o privească[538]. În cele din urmă, el atinge apa spunînd de nouă ori: „Mani părintești, ieșiți"[539]. Prin aceasta, ritul se încheie, iar bărbatul poate privi în jurul său.

---

[530] Stengel, *Griechischen Kultursaltertümer*, 126-127.

[α] Messena făcea parte din Liga Achaeană, alături de care luptase în al Doilea Război Macedonean (200-196 î.C.) și, în 188 î.C., împotriva Spartei, sub conducerea ilustrului general Philopoemen (253-183 î.C.). Totuși, în 183 î.C. s-a revoltat împotriva confederației, iar Philopoemen a fost capturat și invitat să bea otravă. Un an mai tîrziu, a fost înfrîntă de Lycartas și a revenit în Ligă.

[531] Plutarh, *Philopoemen*, 21.

[532] *Pelopidas*, 21-22.

[533] Wissowa, 238-240. Carter, *apud* Hastings, I, 462. Ceea ce spune Cicero, *De legibus*, II, 11: „Quod autem ex hominum genere consecratos, sicut Herculem et caeteros, coli lex jubet, indicat omnium quidem animos immortales esse, sed fortium bonorumque divinos" se află în legătură cu credințele elenice din ultimele vremuri.

[534] Zile ale *lemures* sau ale *larvae*.

[535] Ipoteza lui Fowler, *The Roman Festivals*, London, 1899, 108-109. Cf. Carter, 464.

[536] *Fastele*, V, 421 ș.urm. Ovidiu spune că sărbătoarea urcă la o epocă foarte veche, atunci cînd încă nu existau sărbătorile din februarie, iar ianuarie nu era prima lună a anului.

[537] V. 438, „His, inquit, redimo meque meosque fabis"; (trad., I. Florescu, Tr. Costa).

[538] Cf. *supra*, n. 502.

[539] V. 443. „Manes exite paterni"; (trad., I. Florescu, Tr. Costa). Cf. *supra*, n. 523.

Ceremonia indică mai degrabă teama decît respectul, iar prima formulă pare a semnifica faptul că fasolea[540] este dată morților pentru ca aceștia să nu ia pe nimeni de-ai casei. Exista o conexiune între această sărbătoare lugubră și sacrificiul către Arges[541], de pe 15 – simulacru de sacrificiu uman, care poate că s-a substituit unui sacrificiu real, cu caracter lustratoriu, de la începutul recoltei, precum sacrificiul atenian din sărbătoarea Thargelia și sacrificiul către Vejovis, zeu al pestei și zeu infernal, de pe 21, victima acestui sacrificiu fiind o capră, jertfită, pe cît se pare, conform riturilor sacrificiului uman[542]. De același ciclu se poate foarte bine lega sacrificiul anual și privat al scroafei lui Tellus[543], care trebuia celebrat înainte ca poporul să profite de noile roade ale pămîntului și care avea ca obiect repararea neglijențelor comise în cadrul serviciului morților, în special în ceea ce privește înmormîntarea. Se observă deci că, la Roma, morții nu erau asociați numai cu pămîntul și cu forțele lumii subterane, ci că se aflau în relație și cu recoltele.

Morților le erau consacrate alte nouă zile, de pe 13 pe 21 februarie, ziua de 21 fiind singura zi de sărbătoare publică[544]. În timpul acestei perioade, ca și în timpul sărbătorii Lemuria, templele erau închise, iar căsătoriile, interzise. Fiecare orna mormintele alor săi și le aducea ofrande. Ovidiu[545] spune că se puteau mulțumi cu grăunțe și cu sare, cu pîine muiată în vin curat, cu violete răspîndite pe un ciob, în

---

[540] Fasolea se afla în strînsă relaţie cu cultul morţilor. De aceea flaminul lui Jupiter nu trebuia să-i rostească numele, nici să o atingă, nici să o manînce. Pliniu, *Naturalis historia*, XVIII, 38 (118), spune că fasolea este folosită în cultul morţilor (parentando utique assumitur) deoarece conţine sufletele morţilor (quoniam mortuorum animae sint in ea). Gruppe, *Mythologische Literatur*, 370-371, nu a scos la lumină originea acestei credinţe. Ovidiu nu prezintă fasolea din cadrul sărbătorii Lemuria ca pe o ofrandă strict alimentară, iar ideea răscumpărării ar invita mai degrabă la a privi boabele de fasole ca echivalent al oamenilor. Interdicţia pitagoreică mai degrabă presupune astfel de credinţe decît să le creeze, iar ceea ce spune Herodot, II, 37, asupra ororii pe care preoţii egipteni o au pentru fasole, nu obligă la a căuta originea acestor credinţe în Orient. Nu forma boabelor de fasole ar fi adevăratul motiv pentru care s-a crezut că ea conţine spirite sau mai degrabă germenii fiinţei umane? Cf. Eitrem, 223, n. 4. Este de reţinut că la Roma, prima recoltă de fasole este oferită fiartă, pe 1 iunie, cu ocazia sărbătorii în cinstea Carnei. În cadrul Carnariilor ofranda este alimentară şi pare a se referi, de asemenea, la morţi, nu doar în stare de spirite rătăcitoare. Cf. Wissowa, 236.

[541] Varro, *Lingua latina*, VII, 44.

[542] Aulus Gellius, V, 12. „Immolaturque ritu humano capra". Wissowa, 420, n. 4, interpretează această informaţie conform lui Paul, 103: „Humanum sacrificium dicebant quod mortui causa fiebat". Cf. Fowler, 122, n. 3.

[543] „Porca praecidanea". De apropiat de „porca praesentanea", *supra*, n. 374. Cato, *De agricultura*, 134, spune: „Antequam messem incipias" şi o desemnează pe Ceres ca destinatar al scroafei. Relaţia cu defuncţii este indicată de către Varro, *apud* Nonius, 163, care menţionează pe Tellus înaintea lui Ceres: „Quod humatus non sit, heredi porca praecidanea suscipienda Telluri et Cereri; aliter familia pura non est"; de către Festus, 223: „Praecidanea... porca (vocabatur) quae Cereri mactabatur ab eo qui mortuo justa non fecisset" etc.; de către Aulus Gellius, IV, 6: „Porca etiam praecidanea appellata quam piaculi gratia ante fruges novas fieri coeptas immolari mos fuit, si qui familiam funestam aut non purgaverant, aut aliter eam rem, quam oportuerat, procuraverant".

[544] „Dies parentales"; iar ultima, „Ferialia". A se compara novena pentru morţi, în general, cu „novemdiale" din cadrul funeraliilor; de asemenea, de reţinut rolul numărului nouă în cadrul riturilor Lemiriei, *supra*, p. 109-110.

[545] *Fastele*, II, 533-542.

mijlocul drumului, deoarece credința populară era că sufletele abandonate rătăceau în această vreme în afara mormintelor. Tradiția spunea că riturile au fost instituite pentru a alunga o ciumă pe care, odinioară, au produs-o morții neglijați și care s-a răspîndit pe străzile orașului și la țară[546], de unde se poate infera că la Roma sărbătorile morților se celebrau în perioade în care se produseseră în mod destul de obișnuit epidemii (atribuite, firește, morților). Ofrandele, așadar, aveau drept obiect (cel puțin, parțial și la origine) evitarea activității dăunătoare a morților, prin potolirea lor. În felul acesta, religia proprie a Romei nu solicită un grad ridicat de dezvoltare a cultului ancestral. Totuși, serviciul din februarie al morților (care pare a fi fost cuprins între lustrațiile[α] anotimpului) nu avea, probabil, un scop pozitiv, precum sărbătoarea Lupercaliilor, care cădea în a treia zi a novenei[β] și al cărei obiect nu era doar purificarea orașului, ci și fecunditatea femeilor[547]. În ceea ce privește cultul de familie, problema este de a ști dacă cultul laurului domestic nu este un cult al strămoșilor...

Rezumînd, cultul religios al morților se află în relație cu influența care le este atribuită asupra problemelor acestei lumi și asupra existenței celor vii. Acest cult capătă consistență mai ales față de morții importanți, preoți, căpetenii și regi, despre care se presupune că își păstrează pe cealaltă lume situația dominantă și virtutea magică – putem spune, dacă vrem –, *mana* abundentă cu care fuseseră echipați în această lume. De altfel, este limpede că, la diferitele neamuri, acest cult s-a dezvoltat în mod foarte inegal. În ceea ce privește morții de rînd, atrage atenția precauția față de aceste ființe periculoase, care contribuie la caracterul primitiv al riturilor de îngropare. La fel de bine poate fi vorba despre apariția unui cult al familiei, în care strămoșii păstrează rolul protector pe care l-au exercitat în timpul vieții.

---

[546] *Ibidem*, 543.

[α] Curățare, purificare.

[β] 15 februarie.

[547] Se pare ca *Parentalia* (*parentatio tumulorum*) ar fi început printr-un sacrificiu al marii vestale, probabil pe locul despre care se spunea că era mormîntul Tarpeiei. *Parentatio* din partea vestalei nu invită la a o considera pe Tarpeia zeița vreunei vechi familii (Wissowa, 233); Tarpeia ar personifica mai degrabă morții familiei în discuție, mai puțin în cazul în care, la origine, fiind stînca tarpeiană un loc de supliciu, *parentatio* dinspre vestală s-ar referi la morții locului. Ar putea fi corectă și conjectura lui Salomon Reinach, *Cultes*, III, 244-253, cu referire la Tarpeia, personificare mitică a consacrării prăzii dușmanilor din vremurile străvechi. Wissowa, *loc. cit.*, apropie această *parentatio* de cea pe care o săvîrșea, pe 23 decembrie, flaminul lui Quirinus, la mormîntul Laurentiei. Varro, *Lingua latina*, VI, 23-24, indică locul sacrificiului aproape de cel în care preoții sacrificau „manilor servili". Trebuie să existe alte două categorii de morți care își aveau aici locul de ispășire. În vremurile clasice însă, aceste culte vechi nu mai dăinuiau decît prin puterea tradiției, iar semnificația lor primă se întunecase ori se pierduse. *Di manes serviles* sînt sclavii morți (Samter, 386; spre deosebire de Wissowa, 234). Wissowa, *loc. cit.*, crede că locul sa sacrificiu pentru manii servili era mormîntul atribuit Accăi Laurentia. Deși textul lui Varro este corpupt în acest loc, sînt indicate două locuri de sacrificiu: „Qui *uterque* locus extra urbem antiquam fuit". Așadar, rămîn de găsit morții pe care îi reprezintă Laurenta. Vom reține relația în care se află *parentatio* cu referire la mani cu Saturnaliile, deoarece aceasta pare a se raporta, în același timp, la aceea a Accăi Laurentia sau Laurenta. Poate că ar trebui ținut seamă de mitul care face din această femeie mama primilor frați Arvali (Aulus Gellius, VI, 7).

III

În felul acesta, morții rămîn, în mod natural, asociați cultului zeilor. Ei constituiau influențe de menajat, de îndepărtat sau de solicitat, conform ideii pe care oamenii și-o făceau asupra puterii și a caracterului acelora. Poziția morților în economiile mîntuirii diferă, în limite destul de lejere, de aceea pe care o au în cultele naturiste și în religiile naționale. În economiile mîntuirii, individul uman este o persoană care trebuie mîntuită, înainte de a fi o influență care trebuie tratată sau exploatată. În plus, nemurirea de care se bucură nu mai are caracterul precar al unei supraviețuiri întreținute prin forța alimentară a jertfelor și a sacrificiului. Cu toate acestea, este nevoie ca regimurile cultului să fie pe atît de distincte în practică pe cît pot fi în teorie. În funcție de măsura în care economiile mîntuirii pot reține credințe și practici, puține sau multe, ale vechilor religii naturiste și naționale din care au apărut, cultul morților poate fi mai mult sau mai puțin influențat de credințele și de practicile acelor religii. În fapt, aici se poate distinge între ceea ce se face pentru mîntuirea muritorilor sau chiar a defuncților și ceea ce se face în cinstea și pentru a merita protecția morților importanți – cult care urmează cultului eroilor, din religiile naționale.

Brahmanii au sfîrșit prin a face din religia vedică o economie a mîntuirii. Teologia lor cunoștea paradisul lui Yama, fiul lui Vivasvat, care este soarele. Yama însuși este un erou solar. „Primul care a parcurs drumul fără întoarcere, croindu-l pentru generațiile viitoare. Aici, la extremitățile cele mai îndepărtate de cer, se află locul de ședere al luminii și al apelor eterne, asupra cărora el domnește de acum înainte, în pace și în unitate cu Varuna. Aici, sub ramurile copacului mistic, cu sunetul flautului, adună în jurul său morții care au trăit bine. Aceștia vin în număr mare, însoțiți de Agni, călăuziți de către Pushan, sever examinați în trecerea lor de cei doi cîini monstruoși, păzitori ai drumului. Îmbrăcați cu un corp glorios, adăpați cu soma celestă care-i face nemuritori, ei se bucură de acum înainte de o nesfîrșită fericire, convivi ai zeilor, ei înșiși zei, adorați aici sub numele de Pitris sau de Tați. În fruntea lor se află în mod firesc primii sacrificatori, dascălii de altădată, Atharvan, Angirașii, Kavișii, Pitrișii prin excelență, egali ai celor mai mari zei, care, prin sacrificiu, au scos lumea din haos, care fac soarele să se nască și aprind astrele”[548]. Oamenii cred că sacrificiul somei terestre aduce preafericită nemurire celui care participă la băutura sacră. După ce a băut soma și și-a atins inima, *hotar*-ul (preotul care recită) spune: „Am băut soma, am devenit nemuritori, am mers în lumină, am aflat zeii. În acest moment, ce ne-ar putea face demonul? Ce (ne-ar putea face), o, nemuritorule, răutatea demonului? Pentru că noi te-am băut, rămîi în inima noastră, o, Indu, o, Soma, ca un părinte binevoitor față de fiul său, ca un prieten fidel prietenului său; o, tu, a cărui proslăvire este întinsă, lungește-ne viața, o, Soma, ca să trăim!”[549].

Nu este sigur că această idee s-a constituit mai întîi în liturghia somei, iar rugăciunea pe care tocmai am văzut-o cu siguranță că nu este cel mai vechi element ale acestei liturghii. Binecuvîntările vieții temporale au fost căutate mai întîi în riturile de tescuire sacră, însă este remarcabilă ușurința cu care ideea de viață nemuritoare s-a legat de vechiul rit de băutură al vieții, rit de confrerie care, fără îndoială, îi introducea pe participanți în cadrul familiar al lui Indra. De altminteri, soma însăși fiind personificată, tescuitul devenea o patimă divină, a cărei victimă îi era Soma. Comuniunea cu această victimă divină a devenit un sacrament al

[548] Barth, *Oeuvres*, I, Paris, 1914, 32.
[549] Caland și Henry, I, 217.

nemuririi atunci cînd Soma a devenit o personalitate mistică destul de consistentă pentru a fi nemuritoare în sine și muritoare în planta în care se întrupa.

Prin el însuși, budismul nu lua în seamă sacrificiul și, dacă, la rigoare, acesta se poate orîndui printre economiile mînturii eterne, acest lucru se petrece numai dacă se ține seama că această economie se distinge în mod esențial de altele prin concepția sa, mai degrabă negativă, asupra sfîrșitului suprem pe care îl poate atinge ființa umană. Combinîndu-se însă, în China, cu cultul strămoșilor, precum și cu taoismul în latura sa populară (în măsura în care pretindea a deține anumite rețete ale nemuririi[550]), budismul a intrat puțin cîte puțin în tipul comun al religiilor care pretind că asigură adepților lor fericirea perpetuă, dincolo de mormînt. Plecînd de la credința în transmigrația sufletelor, budismul a stabilit etape către fericire: începînd cu șederea în infern pînă la paradisul zeilor. A organizat o slujbă pentru cei morți, numită de mulți liturghie budistă, al cărui scop este destul de asemănător, în fapt, cu cel al parastaselor. La Amoy[551], în luna a șaptea (luna morților), preoți budiști și actori religioși se achită în fiecare zi de rolurile lor într-unul dintre marile cartiere ale orașului; ziua a cinsprezecea este marea zi de ofrande, în care preoții invocă pe toți buddha și bodhisattva pentru eliberarea sufletelor reținute în infern. Bonzii parcurg străzile și se opresc aproape de masa pusă pentru morți, înaintea fiecărei case, iar după ce au pus puțină tămîie în cenușar, recită o *tantra*[552], care are drept efect înmulțirea la infinit a felurilor de mîncare pregătite pentru spirite. Însă principala ofrandă este cea colectivă, care se adună prin subscripție la templul de cartier. Se ridică un „eșafod pentru abandonați", pe care se îngrămădesc torțe și batoane de tămîie, saci de orez, feluri de mîncare și dulciuri de tot soiul. Ceremonia începe după amiază, printr-o liturghie a morților numită *tsio*[553], precum missa taoistă. O uriașă păpușă de hîrtie îl reprezintă pe „regele umbrelor", care aduce sufletele din infern și care veghează la o repartiție echitabilă a ofrandelor între

[550] A se vedea în Chavannes, *Mémoires de Se-ma Ts'ien*, III, 439, ce se relatează despre indivizi care, către 219 î.C., se acreditează pe lîngă împăratul Qin Shi Huang, lăudîndu-se că dețin secretele nemuririi, că cunosc munții în care se află preafericiții și drogurile care fac oamenii să fie nemuritori; 463-466, curioasa povestire care privește alchimistul, care către 130, a fost introdusă în favoarea împăratului Wu, promițînd să-i evite moartea, să îl facă să-i vadă pe preafericiți, dacă oferă sacrificiile *fong* și *chan* pe muntele de est (T'ai chan); 479-481, povestirea unui alt magician, „mareșalul căii celeste" pentru a face zeii să coboare, pe care același împărat îl trimite pe un vapor în căutarea insulei nemuritorilor; 487, profeția care îi garantează lui Wu că, atunci cînd va face un sacrificiu *fong* pe T'ai chan, va putea deveni preafericit și să urce la cer; 499-503, în sfîrșit, circumstanțele în care, în 110, Wu va celebra sacrificiul despre care este vorba; 512, expediția iarăși trimisă în 105 în căutarea insulei preafericite. Se observă aici insuficiența vechiului cult oficial și cauza pentru care taoismul a avut succes în cadrul religiei populare. Atitudinea lui Sseu ma T'ien față de aceste noutăți este aceea pe care, cam în aceeași vreme, o aveau saduceii față de înviere și de nemurire. Este de notat că preocuparea pentru nemurire și-a făcut loc aici în mod independent de orice idee de justiție și de răsplată.

[551] De Groot, 403-435.

[552] Formulă magică de rugăciune.

[553] Ceea ce se numește missă taoistă, *tsio*, comportă ofrandă de pasăre și vin, și o cantitate de ofrande de hîrtie, acesta fiind arsă, iar celelalte doar prezentate; formulele de rugăciune și cîntecele variază în funcție de intenția slujbei, care este mereu foarte lungă. Pentru detalii, a se vedea De Groot, *Émoui*, 55-67. *Tsio* nu aparține în mod exact ritului morților, deși De Groot, 59, menționează o „slujbă de apă", care se celebrează pe apă, în cinstea sufletelor celor înecați.

acestea. Yama și acoliții săi, uneori chiar optsprezece subdiviziuni ale lumii infernului, sînt de asemenea reprezentați. Independent de darurile în natură, se oferă o cantitate de obiecte de hîrtie (case, mobile, ambarcațiuni, litiere) pentru serviciul de pe lumea cealaltă. Seara are loc reprezentația teatrală pentru delectarea zeilor, a viilor și a morților. La sfîrșit sosesc preoții care recită lungi tantre, prin puterea cărora se multiplică toate ofrandele, litanii pentru toți buddha și bodhisattva, pentru Kuan-Yin, zeiță a grației divine, pentru eliberarea sufletelor, pentru activarea roții transmigrației. Aruncă în aer monede pentru umbre și, cu o ramură verde, fac o aspersie de *amrita*[554] pentru a se răcori. Lovituri de gong anunță că umbrele și-au încheiat masa. Cu toții se grăbesc să facă un foc mare, în care se aruncă toți zeii și toate obiectele de hîrtie; de asemenea, se grăbesc să jefuiască eșafodul, fiecare luînd ceea ce poate din ofrandele aduse pentru răposați – amestec interesant între ofranda vulgară către mani și ideea de eliberare a sufletelor, și de îndrumare a lor către beatitudine.

Parțial sub influența religiilor din India, la populația batak din Sumatra[555] se întîlnește practica unui soi de canonizare în două sau trei grade, prin care, prin mijlocirea marilor sacrificii de porci și de bivoli, apoi prin sacrificiul unui cal, anumiți morți importanți sînt ridicați la demnitatea de spirite protectoare ale familiilor lor (*sumangot*), apoi la aceea de zei locali (*sombaon*), în sfîrșit, la un soi de apoteoză, în care fericirea absolută are aerul de a se confunda cu o inactivitate deplină, corespunzătoare indiferenței umane. Aceasta se apropie de noțiunea marilor morți melanezieni, care au multă mana, amestecată cu cea a unei avansări în lumea invizibilă, către pacea imuabilă. Combinație artificială, care nu ajunge la o veritabilă economie a mînturirii, deoarce mîntuirea se află la îndemîna doar a acelora care au o familie destul de bogată încît să-și permită cheltuielile glorificării lor.

Credința în nemurire este altfel cuprinsă în Avesta[556], deși încă este puternic amestecată cu concepții copilărești, și asociată cu practici care se leagă mai degrabă de tratamentul morților sau de cultul lor, în religiile naționale.

Atunci cînd un fidel parsi se află pe punctul de a muri, se aduc cel puțin doi preoți care recită *patet*-ul (un crez lung, cu înșirarea greșelilor care trebuie evitate și care trebuie ispășite atunci cînd sînt comise)[557]. Dacă se recită *patet*-ul, nu se ajunge în infern, ci se primește pedeapsa pentru păcate în capul podului Cinvat[558]. Fiind pe punctul de a-și da ultima suflare, muribundului i se pun în gură cîteva picături de haoma preparată pentru serviciul divin – împărtășanie dătătoare de nemurire, pentru preafericita mîntuire și înviere[559]. O particularitate demnă de reținut a cultului avestic este aceea că, înainte de moartea sa, fiecare parsi trebuie să pună să se celebreze pentru sine o slujbă mortuară care, în esență, constă în prima parte din Iasna sau *Srosh-Darun*. Pentru îndeplinirea acestei obligații, în general, se alege una dintre primele trei zile ale sărbătorii fravashi[560].

„Imediat după moartea sa, imediat ce spiritul părăsește corpul, Druj Nasu topește regiuni din Nord sub forma unei muște furioase, cu genunchii îndoiți înainte, cu coada în urmă, cu bîzîituri nesfîrșite și asemănătoare celor mai infecte

---

[554] Numele și obiectul desemnat sînt din India; băutură divină, mai mult sau mai puțin identică și echivalentă cu soma.
[555] Warneck, 84-89.
[556] A se vedea Soederblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, Paris, 1901.
[557] A se vedea Darmesteter, III, 167-180.
[558] Darmesteter, II, 40, 147.
[559] Darmesteter, II, 147.
[560] Henry, *Parsisme*, 180.

Khraftras[561]. Ea rămîne acolo pînă cînd cîinele vede corpul sau îl devorează, ori păsările carnivore se abat asupra lui"[562]. În fapt, pînă la funeralii, în preajma mortului se aduce în mai multe rînduri un cîine, socotindu-se că privirea cîinelui[563] ar goni *druj*-ul[α]. Acesta sintetizează în sine, ca să spunem astfel, terorile la care supune moartea. În loc ca mortul să fie cel temut, cel care ar putea fi periculos pentru ai săi și care ar trebui împăcat cumva, precauțiile celor vii se îndreaptă către un geniu făcător de rele, geniul morții și al putreziciunii. Dacă cadavrul este impur – atît de impur încît nimănui nu îi este îngăduit să îl atingă, cu excepția celor doi indivizi special însărcinați cu toaleta mortului și cu depunerea acestuia în sicriu[564] –, lucrul acesta nu este pricinuit de moarte și de faptul că sufletul rătăcește în jurul corpului, ci este din cauza *druj*-ului. Caz de dedublare, care face din mort o ființă demnă de milă, în sprijinul căreia se vine prin rituri și prin rugaciune; groaza, oroarea și riturile constrîngerii sînt rezervate pentru *druj*. Această dedublare nu are nimic primitiv și, la început, *drujul* nu a fost considerat cauza impurității cadavrului. Extrema impuritate a cadavrului însă, în credința Avesta, a făcut să se repudieze formele obișnuite de îngropăciune; pentru a nu pîngări nici apa, nici pămîntul, nici focul, imersiunea, înhumarea și cremarea au fost interzise, cadavrele fiind date păsărilor de pradă[565]. Este drept că au putut apărea scrupule legate și de pîngărirea, de către cadavru, a vulturului, care aparține creației lui Ormuzd; însă, cum vulturul însuși nu putea fi împiedicat să se hrănească și cu alte cadavre, s-a acceptat că acesta contribuia la purificarea naturii[566].

În momentul de față, expunerea cadavrului în turnul liniștii[567], care trebuie să aibă loc în timpul zilei, se face cît mai curînd posibil după moarte. Liturghia din Avesta prevede un serviciu de trei zile înaintea funeraliilor[568], considerîndu-se că sufletul rămîne timp de trei zile în preajma corpului și nu pleacă decît în a patra zi, pe podul Cinvat, pentru a îndura judecata lui Mithra. Timp de trei zile, în camera în care a fost pus mortul înainte de a fi dus la *dakhma*, este întreținut un foc din lemne odorante; „în orice parte în care poartă vîntul parfumul focului, de acea parte va ucide focul prin mii *daeva* invizibili, demonii, stirpea tenebrelor, perechile lui Yatu și Pairika"[569]. Acest loc trebuie să rămînă neocupat timp de nouă zile, iarna, și o lună, vara; în acest timp sînt întreținute o lampă, un vas cu apă și flori (care trebuie schimbate dimineața și seara). De-a lungul primelor trei zile, la începutul fiecărui *gah* (sau sfert de zi), doi sau mai mulți preoți recită împreună cu rudele mortului rugăciunea comună a lui Sraosha – îngerul păzitor al spiritelor, care, de asemenea,

---

[561] Fiinţe dăunătoare, produse ale infernului, Henry, 77.

[562] *Vendidad*, VII, 2, Darmesteter, II, 96.

[563] Aceasta este *sag-did* sau „privire de cîine". Asupra calităţilor pe care trebuie să le aibă cîinele ales pentru acest rit, a se vedea Darmesteter, II, 149.

[α] În Avesta, *druj*-ul este spiritul rău, opusul lui *asha* ('adevăr', 'dreptate', 'ordine'), adică 'înșelăciune', 'haos'.

[564] Darmesteter, II, 148.

[565] Asupra originilor îngropării prin expunerea cadavrului, cf. *supra*, n. 337.

[566] Henry, 99.

[567] *Dakhma*. A se vedea Darmesteter, II, 155, ş.urm.

[568] *Vendidad*, VIII, 9, Darmesteter, II, 121. Vendidad prevedea chiar eventualitatea unui răgaz mai mare, iarna o lună şi mai mult, „în aşteptarea vremii în care păsările zboară şi plantele se dezvoltă".

[569] Vendidad, VIII, 80, Darmesteter, II, 138. *Yatu* se poate traduce aproximativ prin *vrăjitor*, iar *pairika* prin *vrăjitoare*, Wolff, 376; dar sensul ar putea fi mai puţin precis. Cf. Henry, 78-80.

ține socoteala faptelor bune și rele ale oamenilor[570] –, rugăciunea potrivită de *gah* și *patet*, în cinstea defunctului. Noaptea se celebrează, în onoarea lui Sraosha, *afringan*-ul care îl privește, elogiu al lui Sraosha învingătorul de *daeva* și de *druj*, împreună cu alte rugăciuni pentru binecuvîntarea casei[571]. În funcție de cîte cheltuieli poate suporta familia, la templul focului se celebrează fie un simplu Srosh Darun, fie o *yasna*, fie chiar un *vendidad*[572], fie toate. Nimic din acestea nu constituie o rugăciune proprie pentru defuncți, dar se consideră că riturile sacre dețin o eficacitate generală și că ele pot fi folositoare atît morților, cît și viilor.

În dimineața celei de-a patra zile, sufletul mortului se prezintă pe podul Cinvat, unde va îndura ultima judecată dinaintea lui Mithra, la care vor asista Rashnu, spiritul dreptății, și Arshtat, spiritul adevărului[573]. Se celebrează patru *afringan*: primul, în cinstea celor doi asistenți ai lui Mithra; cel de-al doilea, în cinstea spiritului atmosferei, în care trebuie să treacă sufletul defunctului; cel de-al treilea, în cinstea tuturor sufletelor sfinte care au trecut deja pe același drum; cel de-al patrulea, pentru Sraosha. În timpul celor trei zile precedente, carnea este interzisă rudelor mortului; pînă de curînd, exista obiceiul de a ucide, în ziua a patra, o oaie a cărei grăsime era oferită focului. În aceeași zi se face un dar de alimente preoților și săracilor, pentru mîntuirea mortului. Desigur, nu am risca prea mult dacă am recunoaște în aceste practici urmele unui vechi sacrificiu animal, coordonat cu o masă care marca ieșirea din doliul ținut în timpul celor trei zile precedente[574]. La origine, acest sacrificiu nu avea nici o relație cu ideea de mîntuire veșnică. În acest fel se asigură mîntuirea oamenilor în parsism.

Orfismul era o doctrină a transmigrării sufletelor, care amintește de credințele Indiei și de un sistem de purificări aplicabile morților; sub aspectul principiului, nu este lipsit de asemănaree cu practicile budismului chinez, deși acela nu privește carnea ca fiind impură și nu concepe mîntuirea ca purificare progresivă. Nu s-ar putea spune însă care erau riturile speciale prin care inițiații în misteriile orfice credeau că vin în ajutorul strămoșilor lor defuncți, practicînd aceste rituri în cinstea lor[575].

Un detaliu arată că, în cadrul funeraliilor preoților lui Attis, se făcea trimitere la momentul inițierii acestora. Preoții Cybelei purtau stigmatele lui Attis, un tatuaj special care se executa pe diferite părți ale corpului cu ace înroșite în foc. După moartea lor, aceste semne gravate pe piele erau acoperite cu lamele de aur[576]. Se cunoaște destul de puțin însă influența pe care, fie în misteriile lui Attis, fie în alte misterii ale păgînismului greco-roman, o putea avea credința acestor misterii asupra riturilor îngropării și asupra perspectivei din care erau priviți cei morți.

Ritul morții și cultul morților au ocupat un loc important în creștinism. Arătăm doar forma sub care se înfățișează ele în catolicismul roman.

Ultimele sacramente sînt maslul, care se practică asupra membrelor muribunzilor, și ultima împărtășanie care le este administrată. Prin cele mai îndepărtate origini ale sale, maslul ține de vechile practici ale magiei medicale. Ideea

---

[570] Darmesteter, II, 152.
[571] Darmesteter, *loc. cit*.
[572] Slujba de Vendidad este, în cea mai mare parte, o *yasna* în care se intercalează lectura *vendidad*-ului, ritual de lustrație.
[573] Darmesteter, II, 153.
[574] Darmesteter, *loc. cit*.
[575] A se vedea Rhode, II, 128.
[576] Prudentius, *Peristephanon*, X, 1076-1085.

că formulele[577] au valoare este aceea a unei purificări supreme: aplicînd ulei sfînt, preotul solicită, prin virtutea oncțiunii și prin mizericordia divină, să fie remise păcatele comise cu gura, cu nările, cu ochii, cu urechile, cu picioarele, cu mîinile. Teologia învață însă că maslul nu doar că ridică păcatele – pentru a evita conflictul cu penitența, Biserica proclamă necesitatea confesiunii și a absolvirii, iar teologii spun că extrema oncțiune șterge resturile (?) de păcate ale creștinilor absolviți și poate înlocui penintența la cei care sînt incapabili de a primi acest sacrament –, ci și că poate reda bolnavilor sănătatea, dacă Dumnezeu vrea astfel. Tocmai această ultimă idee este cea care, cu deosebire, dă valoare formulei de consacrare a uleiului de către episcop, în cadrul liturghiei din joia sfîntă[578]. Ultima împărtășanie se administrează viatic și îi poartă numele; ea este dată muribundului ca „provizie de drum", care îl va ocroti pentru viața veșnică[579].

După cum liturghia avestică are grijă să apere pe cel mort împotriva inițiativelor spiritelor rele – cu toate că, la urma urmelor, mîntuirea sa depinde numai de judecata imparțială pe care i-o va aplica Mithra, cînd ajunge la podul Cinvat –, liturghia catolică pare preocupată să îl apere pe muribund și pe defunct împotriva pretențiilor și atacurilor lui Satan și a sateliților săi, deși soarta sa veșnică ține exclusiv de sentința pe care suveranul Judecător o va da în funcție de meritele celui mort. În cadrul rugăciunilor de încredințare a sufletului, care se spun la căpătîiul celor aflați în agonie, muribundul este încredințat lui Dumnezeu, îngerilor, apostolilor, martirilor, confesorilor, fecioarelor, lui Cristos însuși, pentru ca el să scape de forțele întunericului și ca slujitorii lui Satan să fie reduși la tăcere[580]. Cu toate acestea, ideea judecății domină în cadrul slujbei morților și în ritul funeraliilor. Cum, însă, nu ar fi trebuit să se spună absolut nimic dacă s-ar fi avut în vedere doar ideea de justiție inflexibilă, toate arată că, dimpotrivă, judecătorul poate fi înduplecat în favoarea celui care se prezintă la tribunalul său. Dumnezeu, al cărui atribut caracteristic este mizericordia, este rugat să nu abandoneze „în mîinile dușmanului" sufletul care tocmai a părăsit pămîntul, ci să îl încredințeze îngerilor, pentru ca aceștia să îl conducă în rai[581]. Chiar și *Dies irae*, a cărui perspectivă este aceea a

---

[577] „Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per auditum (visum etc.) deliquisti".

[578] „Tua sancta benedictione sit omni ungenti, gustanti, tangenti, tutamentum mentis et corporis, animae et spiritus, ad evacuandos omnes dolores, omnem infirmitatem, omnem aegritudinem mentis et corporis". Formulă veche, în Duchesne, 313.

[579] „Accipe viaticum corporis Domini nostri Jesu Christi, qui custodiat animam tuam in vitam aeternam".

[580] „Commendo te omnipotenti Deo... . Mitis atque festivus Christi Jesu tibi aspectus appareat... . Ignores omne quod horret in tenebris, quod stridet in flammis, quod cruciat in tormentis. Cedat tibi teterrimus Satanas cum satellitibus suis" etc.

[581] Oraţie din cadrul slujbei de înmormîntare: „Deus cui proprium est misereri simper et parcere, te supplices exaramus pro anima famuli tui N. quem hodie de hoc saeculo migrare jussisti: ut non tardas eam in manus inimici, neque obliviscaris in finem, sed jubeas eam a sanctis angelis suscipi, et ad patriam paradisi perduci; ut quia in te speravit et credidit, non poenas inferni sustineat, sed gaudia aeterna possideat". A se compara formula de absolvire, care se rosteşte înainte de a duce trupul la cimitir: „Non intres in judicium cum servo tuo, Domine... . Non ergo illum tua judicialis sententia premat quem tibi verae fidei christianae supplicatio commendat, ut quia in te speravit et credidit, non poenas inferni sustineat sed gaudia aeterna possideat". Teologia învaţă că judecata individuală se împlineşte în momentul decesului, însă liturghia încă presupune că individul nu intră pe tărîmul morţilor şi nu apare înaintea judecătoruluii său decît prin înhumare.

ultimei judecăți, nu aceea a judecății particulare care urmează imediat după moarte, nu ezită să ceară grație lui Dumnezeu și lui Cristos, prin defunctul însuși, în vederea acestei teribile scadențe[582].

Sacrificiul din cadrul slujbei se adaptează la împrejurare și devine un sacrificiu de propițiere pentru moarte. Nu este astfel decît cu prilejul morții. În fapt, Biserica catolică a sfîrșit prin a admite un stadiu intermediar între viața prezentă și beatitudinea finală: prin moarte, foarte puțini dintre creștini pătrund imediat în preafericita nemurire, cea mai mare parte avînd de trecut o probă de purificare, mai mult sau mai puțin lungă, o perioadă de purgatoriu. Imediat și fără remisiune, damnații intră în chinurile veșnice. Fără a fi supuși transmigrării, ca în credințele Indiei și în orfism, aleșii, mai puțin o elită, trebuie să traverseze suferințele purgatorii, care încheie ispășirea păcatelor comise pe pămînt. Această complicație nu fusese prevăzută în Evanghelie. Cristos și primele generații de creștini așteptau venirea împărăției lui Dumnezeu, sfîrșitul lumii, marea judecată și învierea morților; sau măcar învierea celor drepți. Între vremea vieții prezente și eternitatea gloriei nu există loc pentru o situație provizorie. Sfîntul Paul nu ezita să spună că, la venirea lui Cristos, morții vor învia, iar cei vii, el însuși, se vor transforma, intrînd instantaneu în lumina fericirii și a nemuririi[583]. Aici se opera cu credința evreiască în înviere; în același timp însă, în tradiția creștină a pătruns și credința elenică în nemurirea sufletului. Începînd a mai acționa asupra imaginației ideea de parusie, de venire glorioasă a lui Cristos pentru judecata de apoi, pe măsură ce anii și secolele se scurgeau fără a aduce cu sine transpunerea în realitate a acesteia, oamenii a trebuit să se gîndească la destinul sufletului nemuritor. Va intra acesta, înainte de ultima înviere, în bucuria Domnului? Nu exista nici un dubiu în ceea ce-i privește pe martiri și pe sfinți; dar în ceea ce-i privește pe oamenii de rînd, părea mult mai greu să li se acorde neîntîrziat deplina fericire veșnică. Credința populară continua să-i trateze aproape la fel cum erau tratați morții de rînd în religiile naționale; ca în toate religiile, se făcea o distincție naturală între cei morți și morții onorați ai unui cult personal; la rîndul ei, teologia credea că are dreptate să considere că fericirea deplină nu putea fi atribuită morților a căror existență, adesea, era departe de a fi fost nepătată și că, uneori, iertarea Bisericii nu i-a reconciliat cu Dumnezeu decît în ultimul moment. S-a admis, așadar, ca aceia care nu erau primiți imediat în gloria preafericiților să se afle într-un stadiu de suferință expiatorie și, mai mult, ca ei să poată fi ajutați să iasă din aceasta. În felul acesta, o ingenioasă aplicare a sistemului de penințență impus celor vii a fost aplicat și pentru cei morți. Pentru cutare păcat, în Evul Mediu, Biserica fixase cutare pedeapsă și cutare durată; curînd, plecînd de la această pedeapsă, penitentul a fost autorizat să se răscumpere total sau parțial, prin fapte meritorii sau prin practici pioase. S-a născut ideea că morții trebuie să plătească pe cealaltă lume o cantitate de pedepse ispășitoare, care nu fuseseră suportate pe pămînt, și s-a crezut că acestea pot fi răscumpărate prin mijloace de care se serveau cei vii. Acest fel de răscumpărare a fost practicat anticipat: prin fundații pioase, daruri către biserici, comunități și în cinstea morților. În acest fel s-a constituit un vast sistem reparatoriu pentru sufletele din purgatoriu; și tot în acest fel liturghia – după ce, de-a lungul secolelor, fusese masa comunității creștine, sacramentul unității sale, actul esențial al cultului – a devenit și serviciu de pioșenie, pe care preoții îl puteau celebra zilnic în beneficiul particularilor, și și-a găsit locul printre acțiunile de răscumpărare (unul precumpănitor, chiar). Cu sau fără solemnitate, s-au celebrat liturghii pentru odihna cutărui suflet, pentru a dobîndi mai

[582] Recordare, Jesu pie, / Quod sum causa tuae viae, / Ne me perdas illa die.
[583] *1Cor.*, XV, 51-52; *1Tes.*, IV, 15-17.

repede meritul de a intra în paradisul preafericiților. S-a început prin a se cere această grație în cadrul misterului pentru toți morții, în general; apoi s-a celebrat misterul în cinstea unui individ, la moartea sa; acum se reia această celebrare ca o operă pioasă care compensează, într-o măsură sau alta, pentru pedepsele pe care mortul ar trebui să le îndure în purgatoriu. Acesta este – dacă pot spune astfel – impozitul mîntuirii săvîrșite de către Cristos.

Dar creștinismul tradițional are morți la care oamenii se roagă, și pentru care nu se roagă. Primul mort a cărui apoteoză a cinstit-o a fost propriul său fondator, iar acest precedent, dacă stăm să ne gîndim bine, a autorizat tot ceea ce s-a putut vedea apoi. În concepția lui Paul, nu se putea să nu se facă rugăciuni pentru cei drepți, care erau asociați gloriei lui Cristos; și toți creștinii erau socotiți drepți și sfinți. Cum sfîrșitul lumii întîrzia, s-a constituit pe pămînt o Biserică militantă, expusă – în ansamblu și la nivelul fiecărui membru al ei – tuturor neajunsurilor condiției umane; pe de altă parte, ca răsplată a credinței a fost instituită o Biserică triumfătoare, cetatea marilor morți, apostoli și martiri, asociați la gloria lui Cristos; ca urmare a acestor două lucruri, a fost inevitabil ca cultul popular să facă din Cristos și din tovarășii săi de fericire mediatori și un fel de zei secundari, care își joacă rolul ținînd locul numeroșilor zei și morți puternici pe care îi avuseseră vechile religii. Dezvoltarea acestui cult nu ține de subiectul nostru; însă ceea ce îi aparține este modalitatea în care și-a însușit sacrificiul creștin. Cina – după cum îndeajuns o indică numele său: *euharistie* – a fost mai întîi o acțiune de grație a lui Dumnezeu pentru darul mîntuirii prin Cristos; aproape imediat – se poate spune, aproape în același timp – aceasta a devenit sacramentul comemorativ al acestei mîntuiri și sacramentul efectiv al uniunii credincioșilor întru Cristos; era, așadar, un rit profund eficace, o realitate mistică plină de toate virtuțile însuflețitoare care caracterizează sacrificiul; era un sacrificiu. Îl celebrau ca atare întru comemorarea faptelor fundamentale ale religiei, ale învierii mai întîi, apoi, treptat, a circumstanțelor importante din viața lui Cristos; și s-a ajuns să fie celebrat la comemorarea și în onoarea martirilor și a sfinților, pentru a-l lăuda pe Dumnezeu pentru gloria pe care le-a dat-o și, de asemenea, pentru a invoca înaintea lui Dumnezeu creditul și protecția acestora. Puțin cîte puțin, calendarul ecleziastic s-a îmbogățit continuu cu noi patroni, mari personalități pe care Biserica le onorează sau vrea să le onoreze. Or, înscriind noi sfinți în catalogul său – care a păstrat numele de martirolog, deorece martirii din primele timpuri au fost primii înscriși în acesta –, Biserica le-a asignat o zi din an în care sînt comemorați, iar pentru această zi are o slujbă; adică, în timp ce fondul liturghiei euharistice rămîne același – liturghia nu variază în părțile ei esențiale, în consecință, nici în intențiile ei generale –, serviciul divin al acestei zile comportă o laudă și un apel la preafericitul despre care este vorba. După cum păgînismul avea și are zile de sacrificiu pentru zei, creștinismul are, la fel, pentru faptele deosebite din viața lui Cristos, pentru cele din viața Mariei, mama lui Cristos, și pentru sfinți. În sfîrșit, pentru a nu uita ceva, cumva, ea are chiar și o zi pentru toți sfinții, după cum are una și pentru toți morții, iar apropierea calendaristică a acestor două zile nu este deloc accidentală. Morții glorioși și morții suferinzi formează două categorii distincte, însă ele decurg din aceeași umanitate răscumpărată, și unii și ceilalți fiind morții Bisericii. Liturghia sacrificiului creștin îi celebrează și îi imploră pe unii, se roagă pentru ceilalți, așteptînd ca virtutea sa nesfîrșită să-i introducă pe toți acești credincioși în beatitudinea în care i-a precedat Cristos. În ciuda evoluției credințelor, aceste sărbători individuale sau colective ale morților nu încetează să urmeze vechile cutume ale cultelor păgîne.

CAPITOLUL V
SACRIFICIUL ÎN RITURILE DE SEZON

Marele interes al omului primitiv este cel al propriei subzistențe, iar privirea sa se îndreaptă către opera naturii în măsura în care această lucrare privește producția plantelor, înmulțirea și creșterea animalelor cu care el se hrănește. Dar omul primitiv nu concepe opera naturii ca fiind întocmai naturală și nu știe în ce măsură poate sau nu poate contribui el însuși la opera naturii. Nu-și imaginează că ea se produce în mod spontan și își închipuie că poate contribui la aceasta, nu determinînd-o, printr-un act de colaborare, ci intervenind pe fond, provocînd-o; sau, mai bine spus, nu știe să facă diferența între a determina și a produce, și își imaginează că produce chiar nereușind să facă nici ceea ce ar fi trebuit să facă pentru a determina. De aici, riturile prin care populația sălbatică arunta crede că-și înzestrează totemul cu capacități multiplicative, spre a aduce ploaia la momentul potrivit. De aici vin – atunci cînd omul începe a cultiva pămîntul – riturile semănatului și ale seceratului; și, ca să spunem astfel, cum viața ține de mersul zilelor și de succesiunea anotimpurilor, cum acestea și soare influențează vegetația, de aici și vin riturile solstițiilor, de exemplu, sau ale echinocțiilor. În aceste rituri se află triumful figurației liturgice, deoarece mișcarea vegetației apare ca alternanță a vieții și a morții, iar cea a anotimpurilor, ca o luptă în care soarele este, alternativ, învingător și învins. Nu putem visa la o temă mai frumoasă de figurație și de sacrificiu! Sacrificiile instituite pentru provocarea travaliului naturii se celebrează, apoi, în cinstea zeilor, despre care se presupune că prezidează acest efort, ele fiind un mijloc stabilit tot de către aceștia pentru a-l declanșa. Avînd mereu o semnificație socială, sacrificiile devin solemnități naționale și – în cadrul vechilor sărbători naturiste, devenite simbolici ale misterelor nemuririi – chiar și religiile mîntuirii veșnice își rînduiesc poemele lor liturgice de redempțiune.

I

Este potrivit să considerăm că cele mai primitive ceremonii totemice sau non-totemice ale celor ne-civilizați, de care se însoțesc în mod obișnuit, la vînătoare sau la pescuit, sînt rituri de sezon. Fără să fie reglementate printr-un calendar exact, aceste ceremonii sînt sezoniere întrucît sînt periodice și călăuzite de parcursul anotimpurilor. Altminteri, ele au caracterul acțiunilor sacre: sînt reglate prin cutumă, sînt socotite a fi dotate cu eficacitatea atribuită figurațiilor rituale, au scopul de a asigura subzistența oamenilor deoarece gestionează perpetuarea speciilor comestibile (care nu mai sînt tratate ca simplă materie destinată alimentației, ci ca forțe naturale și cvasi-personale – la fel de personale precum oamenii și comunitățile lor). Astfel, economia riturilor nu apare doar ca o magie care acționează asupra ființelor naturii în interesul oamenilor, ci ca o schiță de propițiere pentru a induce din partea acestor ființe acceptul și chiar favorizarea exploatării pe care omul o exercită asupra lor, în beneficiul său. Nu este nevoie să citățm infinita varietate a acestor rituri, dar cîteva exemple vor ajunge pentru a arăta felul în care se întîlnesc aici, în formă rudimentară, elementele cultului religios și ale sacrificiului.

Sub acest aspect, riturile totemice ale populației arunta sînt eminamente instructive. Cele care privesc ploaia și vîntul vor fi menționate ceva mai jos ca

premergătoare riturilor de ploaie și riturilor solare ale popoarelor cultivate. Riturile care privesc totemurile comestibile sînt legate de producția acestor totemuri și le reglementează uzul. Se presupune că bărbații din clanul totemic, și mai ales bătrînii, dețin virtutea specială necesară pentru eficacitatea mimicii rituale, veritabilă imitație a totemului despre care este vorba; și tot bătrînii prezidează în oarecare măsură uzul alimentar al vînatului sau al plantei totemice, pentru ca acest uz să fie permis și inofensiv oamenilor din alte clanuri.

Utilizarea sîngelui uman în cadrul anumitor rituri este semnificativă în mod aparte. Așa, într-o astfel de ceremonie de multiplicare a cangurilor[584], bărbații din clan își iau sînge pe locul sacru al totemului, în care semințe de cangur sau, mai degrabă, spirite, sau de-a dreptul canguri se presupune că se află în formă invizibilă: este dincolo de orice îndoială că acest lucru se face pentru a însufleți și a întrupa cangurii, a-i aduce la starea vizibilă, cea care îi pune la dispoziția vînătorului. Efuziunea rituală a sîngelui nu este întocmai o ofrandă dată spiritului cangurilor; însă, pentru o gîndire mai activă și mai creatoare de mitologie, un astfel de rit ar deveni lesne un dar eficace și o formă de suplicație către un spirit, tată sau mamă a vînatului.

Înainte de a începe ceremonia, bătrînii clanului și figuranții mănîncă puțin cangur gătit și își freacă partea superioară a corpului cu grăsime de cangur. Obiectul acestei comuniuni, ca și cel al deghizării și al mimicii ritualice, este, evident, de a întări în bărbații clanului virtutea speciei la a cărei multiplicare vor proceda. Puțin lipsește ca aceasta să fie o comuniune divină, dar deja este o comuniune mistică, comuniunea unei forțe, a unui spirit. Se observă totodată ce ar putea deveni o astfel de comuniune în cadrul unei religii mai evoluate.

După un timp, cînd vine vremea vînătorii, bătrînii clanului se îngrijesc de procurarea totemului, ca și cum ceilalți membri ai tribului nu ar avea dreptul să-l atingă fără permisiune: înainte de a trimite tinerii la vînătoare, un bătrîn mănîncă puțină carne de cangur, apoi, după revenirea vînătorilor, bătrînii clanului distribuie animalele ucise tuturor celor din tabără. Bătrînii, așadar, acționează ca preoți ai cangurului; unul dintre ei gustă ceea ce s-ar putea numi destul de corect primele roade ale vînătorii, iar restul este lăsat liberului uz al tribului. Bătrînii funcționează ca reprezentanți ai spiritului cangur, tratînd – ca sa spunem astfel – cu tribul chestiunile de tip mistic.

Datorită identității mistice a clanului și a speciei totemice, ei sînt canguri și, ca preoți ai spiritului cangur, ei sînt acest spirit, încarnat în om. În alte părți, la cei semi-civilizați, regimul primelor roade se va întemeia pe participații analoage; la cei ne-civilizați sau la cei semi-civilizați care nu practică totemismul, modalitatea de propițiere pe care o vedem la oamenii totemului și tipul de jurisdicție care le este recunoscut asupra uzului speciei lor mistice au în vedere animelele înseși, vînat sau pește; adică spiritul lor sau spiritul speciei lor; sau șeful ori magicianul, a cărui putere mistică ar fi echivalentă cu cea a șefilor de clan totemic de la populația arunta.

Există un mit australian ce ne poate ajuta să înțelegem genul de participații mistice pe care se întemeiază nu doar totemismul, ci și acțiunea sacră în general, sacrificiile și sacramentele, în special sacrificiile de sezon care, sub anumite aspecte, sînt sacrificiile tipice în cultele vechi: mitul lui Murtu-murtu, de la populația warramunga[585]. Murtu-murtu este personificarea *turndun*[α]-ului sacru. Se povestește

---

[584] Strehlow, III, 1, 10; Spencer & Gillen, *Native Tribes*, 200 ș.urm.

[585] Spencer și Gillen, *Northern Tribes*, 274, 435.

[α] Instrument muzical ritualic și mijloc de comunicare la distanță mare și în zone cu

că Murtu-murtu ieșise din pămînt în locul numit Kalkara; corpul său era rotund – deoarece imita forma turndunului –, iar Murtu-murtu nu avea pe cap decît un smoc de păr – adică coarda care servește la a manevra turndunul. El își petrecea timpul executînd ceremonii sacre și făcînd zgomotul turndunului, căci era turndunul. Cu toate acestea, doi cîini sălbatici – doi oameni-cîini –, atrași de sunetele pe care le făcea, veniră pînă la el și, văzînd că sunetul iese din gura lui, se aruncară asupra sa și îl rupseră în bucăți pe care le-au aruncat apoi în toate direcțiile. Și iată că bucățile de Murtu-murtu, despicînd aerul, aveau rezonanța turndunului și peste tot pe unde cădeau apareau *nanantha*, care sînt copacii din care se fac turndunuri, la populația warramunga. Oamenii-cîini, în furoarea lor, încercară să muște copacii pentru a distruge spiritul lui Murtu-murtu aflat în ei, însă nu reușiră să rupă vreo bucată din copaci, aceștia crescînd mereu și continuînd să facă murtu-murtu. – E doar o idee aici; dar această idee nu este oare deja ideea sacrificiului uman, în care un individ, identificat în mod mistic cu o specie naturală, ar fi rupt în bucăți pentru ca, din acele elemente dispersate, specia în discuție să continue a se multiplica abundent? Murtu-murtu este turndun, copac, om, preot, spirit, zeu, și ar putea fi materie de sacrificiu în toate aceste încarnări. În alte părți vom găsi destule aplicații ale principiului acestor participații mistice.

Spre deosebire de noi, omul primitiv are umilința de a nu se crede în toate superior animalelor printre care trăiește. Astfel se explică precauțiile pe care le ia ca să nu le ofenseze[586]. Acest respect se extinde chiar și la vegetale. Fără a atribui acestor ființe naturale un suflet nemuritor, cu care nu se crede nici pe sine însuși dotat, el presupune pentru ele ceea ce-și atribuie sieși: un soi de dublu sau de spirit, un soi de idee sau de umbră care supraviețuiește individului – imagine sau semi-personificare a speciei sale. De aceea, în general, sălbaticul nu ucide animalele decît din nevoie, iar atunci cînd le ucide – chiar și atunci cînd este vorba despre animale care nu l-ar cruța, dacă li s-ar ivi ocazia (precum crocodilii) – , el face în așa fel încît să se elibereze de responsabilitate, păstrîndu-și bunăvoința celor pe care i-a ucis. Sub acest aspect, tratamentul aplicat crocodililor în diverse locuri este foarte instructiv[587]. În Kamceatka[588] se oferă scuze și ofrandă tuturor animalelor ucise, voind astfel să se prevină neîncrederea animalelor din aceeași specie, interesul comun al tuturor fiind apărarea respectivei specii. Populația ostiak[β] practică un cult aparte pentru ursul pe care l-a ucis, spunîndu-i – pentru a deturna răzbunarea acestuia – că a fost ucis de către ruși[589].

Cultul ursului este comun în Siberia și la populația ainu din Japonia și din Sahalin. Populația ainu[590] se dedă cu pasiune vînătorii de urși, însă vînătorii născocesc tot felul de scuze după ce l-au omorît, îi păstrează craniul cu mare grijă și

---

vizibilitate redusă, alcătuit dintr-o lamelă de lemn (stejar, *e.g.*) legată cu o sfoară sau șnur de piele; lamela este învîrtită cu intensitate variabilă, cu ajutorul șnurului, astfel încît să provoace un zgomot asemănător cu un muget. Utilizarea lui este documentată la populații răspîndite pe toate continentele.

[586] Cf. Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, II, p. 208.

[587] A se vedea Frazer, II, 209 ș.urm.

[588] Frazer, II, 222.

[β] Termenul desemnează cîteva populații indigene diferite din Siberia: kanti, ket și selkup (aceasta din urmă ca ostiak-samoeză). Dintre cele trei, prima este mai bine reprezentată demografic, cu aproximativ treizeci de mii de indivizi, pe cînd celelalte numără sub cinci mii.

[589] Frazer, II, 222.

[590] Frazer, II, 180 ș.urm.

îi prezintă ofrande. În vederea unui sacrificiu solemn, ei cresc puiul de urs pe care l-au capturat; la vremea cuvenită, se invită rudele și prietenii pentru sacrificiul „scumpei ființe divine"; înainte de a-l omorî, vînătorii adresează animalului un discurs prin care se scuză, explicîndu-i-se că îl „vor trimite la tatăl și la mama sa"; capul este pus deoparte, iar carnea gătită îi este oferă capului, adică ursului însuși, cu alte ingrediente alimentare. Ursul este invitat ca, ajuns la tatăl și mama sa, să revină printre oameni, pentru un sacrificiu ulterior. Farfuria ursului și restul de carne sînt consumate de toate persoanele prezente, nelăsîndu-se decît oasele. Această considerație pentru cap și pentru oase se leagă de ideea reîntoarcerii ursului în existență[591].

Populația ainu din Sahalin pretinde a trimite zeului pădurii ursul pe care îl sacrifică, și îl însărcinează pe acest mesager să îi prezinte zeului toate nevoile lor[592]; aceasta este o perfecționare accidentală a ritului precedent, o schiță de economie religioasă cu un zeu provident și un mediator. O sărbătoare analoagă a ursului este celebrată anual, în ianuarie, la populația gilyak[α] din Siberia orientală[593]. Omagiile aduse animalului, înainte și după ce este ucis, au rolul de a risipi mînia spiritului acestuia; oasele sînt înmormîntate în pădure, iar craniul este depus într-un copac tînăr despicat în acest scop puțin deasupra solului. Populația ainu sacrifică vulturi în aceleași condiții ca și urșii și, în general, crede că spiritele animalelor ucise la vînătoare sau sacrificate se reîncarnează ulterior[594]. Riturile ursului nu fac decît să intensifice o practică aplicată la orice fel de vînat. Se poate vedea aici felul în care a putut apărea cultul animalelor cu care oamenii se hrăneau și, pe de altă parte, felul în care uciderea rituală a animalului a putut deveni un sacrificiu în onoarea unei divinități, atunci cînd spiritul speciei a căpătat consistență personală, detașîndu-se de indivizii animali, pentru a deveni, de exemplu, „zeul pădurii" ori pentru a se confunda cu acesta.

În Togo, la populația ewe, vînătorul practică un cult pentru oasele animalelor ucise, mîncînd ignamă nouă în cinstea lor, la sărbătoarea ignamelor, și solicitînd bunăvoința la vînătoare a fraților lor[595].

La populația baganda, vînătorul care ucidea un bivol construia pentru craniul descărnat al animalului un mic sanctuar în afara grădinii sale; aici trebuiau mîncate cărnurile de pe craniu, iar bivolului mort i se făcea o libație cu bere; în lipsa acestor rituri, spiritul bivolului i-ar fi făcut vînătorului cîteva șicane în viitoarea sa expediție[596]. Inutil să mai spunem că spiritul bivolului era considerat a fi atașat de capul său; cu toate acestea, coarnele se vindeau magicienilor, care făceau din ele fetișuri. În cazul elefantului se proceda altfel[597]: considerîndu-se că spiritul animalului era legat de nervul ce penetrează colții, acesta se extrăgea și se îngropa, avînd grijă să se marcheze locul deoarece, dacă un vînător trecea pe deasupra, spiritul elefantului mort putea să facă în așa fel încît, la proxima ocazie, vînătorul să fie omorît de un alt elefant – la origine s-a putut crede, la fel de bine, că era același

---

[591] Cf. Frazer, II, 256.

[592] Frazer, II, 188.

[α] Sau *nivkh*, grup etnic indigen care ocupă jumătatea nordică a Insulei Sahalin și estuarul rîului Amur. Astăzi reprezintă o minoritate în pericol de extincție, sub puternica influență a culturii ruse.

[593] Frazer, II, 190 ş.urm.

[594] Frazer, II, 199.

[595] Spieth, 139.

[596] Roscoe, 289, 448.

[597] Roscoe, 447.

elefant, revenit. Populația baganda lua fildeșul, însă avea scrupule în a mînca carnea elefantului mort și, de aceea, o vindeau oamenilor din triburile vecine. Destul de frecventă la aceeași populație, cutuma de a oferi zeului vînătorii oasele animalelor capturate[598] decurgea, desigur, din rezerva de oase pe care și-o făceau anterior, cu scopul de a genera reîncarnarea animalelor consumate.

Eschimoșii care locuiesc strîmtoarea Bering cred că spiritele animalelor marine sălășluiesc în vezicile lor; în consecință, au grijă să păstreze vezicile pînă în vremea unei sărbători anuale celebrate în cinstea tuturor animalelor prinse, la capătul căreia le aruncă în mare printr-o copcă, pentru ca animalele să poată trăi iarăși, spre a fi prinse din nou[599]. Ceremonialul sărbătorii este foarte complicat, cu dansuri care, imitînd mișcările animalelor, vor să constituie o vrajă prin care animalele sînt atrase și prinse; continența este obligatorie pentru toți participanții, iar persoanele de sex feminin (cu excepția fecioarelor impubere) nu trebuie să se apropie de vezici, pentru a nu deturna spiritele; un soi de purificare la flacără se practică după dans și, de asemenea, pentru bărbații care merg să arunce vezicile în apă – purificare ce amintește de cele care au loc peste tot cu ocazia funeraliilor. Tratamentul vezicilor – ca parte principală sau vitală de care se leagă spiritul animalului și viitorul său, adică întoarcerea în existență – este similar cu rezerva de cranii sau de oase, sau de altceva luat din corpurile animalelor, la alte neamuri. Atunci cînd această rezervă se referă la sînge, de pildă, ea poate deveni partea zeului, în cadrul sacrificiului. Nu spune legea mozaică însăși că „viața se află în sînge”[600], adică, în fond, că omul se abține de la a ingera sînge pentru a nu absorbi spiritul animalelor, un spirit despre care nu se tem să presupună că se află într-o relație de afinitate cu cel al lui Dumnezeu?

Este cu totul natural ca peștele să fie tratat de către triburile care trăiesc din pescuit la fel cum este tratat vînatul de către cele care trăiesc din vînătoare. În multe locuri, oamenii sînt atenți să trateze bine doar primul pește prins. Populația maori din Noua Zeelenadă aruncă pur și simplu înapoi în apă primul pește capturat, rugîndu-l să-i convingă pe ceilalți să se lase prinși[601]. Atenția față de primul pește din sezon este deosebită întrucît acest pește contează pentru toți ceilalți, pentru specie. Cîteva triburi ale indienilor din America de Nord, de pe litoralul Oceanului Pacific, pentru care somonul reprezintă marea resursă alimentară, organizează sărbătoarea primului somon, care este pregătit și mîncat cu o solemnitate aparte[602]. Sînt menționate triburi la care se aruncă în apă coamele somonilor, pentru ca aceștia să poată învia[603]. Dacă nu ar trata peștii cu respect, următoarele pescuiri nu ar fi deloc rodnice. La populația karuk din California[604], pescuitul somonului prezintă toate aparențele unei funcțiuni religioase. În primăvară, cînd somonul începe să urce pe rîul Klamath, populația karuk execută dansul somonului, spre a beneficia de o vînătoare bogată. Unul dintre ei, numit *Kareya* sau „omul-zeu”, merge în munți, unde rămîne să postească timp de zece zile, ca să se purifie înainte de actul important pe care trebuie să-l îndeplinească; la întoarcerea sa, oamenii se adăpostesc în vreme ce el va prinde primul somon, din care mănîncă o parte, cealaltă arzînd-o în focul sacru din baia de aburi; pescuitul poate începe după ce aceste rituri au fost executate cum se cuvine. Precum se vede, puțin lipsește ca acest prim somon să fie

[598] Roscoe, 450.
[599] Frazer, II, 247.
[600] *Lev*., XVII, 11.
[601] Frazer, II, 252.
[602] Frazer, II, 253.
[603] Frazer, II, 254.
[604] Frazer, II, 255.

tratat ca ofrandă a primelor roade, prin ministeriul unui personaj care este foarte aproape de statutul unui preot. La indienii de pe rîul Columbia[605], în primele zece zile de pescuit se impun reguli speciale: somonul nu trebuie despicat de-a lungul, nici fiert, nici vîndut fără ca inima să-i fi fost extrasă, nici păstrat pentru a doua zi; trebuie fript şi mîncat în aceeaşi zi, iar dacă este vîndut unui străin, nu trebuie să ajungă la acela cu tot cu inimă: ea este extrasă, friptă şi mîncată de cel care vinde peştele. În lipsa acestor precauţii de la începutul sezonului, peştele va lipsi în perioada următoare. Acest tratament al primelor roade, aşadar, are rolul de a asigura abundenţa peştelui.

Au fost deja menţionate riturile care însoţesc pescuitul balenei, în Madagascar[606]. Malgaşii nu îndrăznesc să atace balenele mari, iar pentru a obţine puii, ei adresează balenei-mamă un soi de rugăminte: „O, balenă! O, balenă! Dă-mi copilul tău, dă-mi copilul tău, îţi voi da în dar argint, ulei" etc. Dacă reuşesc să prindă o balenă-pui, „îi cer cu umilinţă iertare mamei, arătînd că nevoia i-a împins să-i ucidă progenitura şi o roagă să meargă în larg în timpul vînătorii, pentru ca sentimentele materne să nu-i fie afectate în mod dureros de priveliştea care i-ar produce atîta durere". Copiii tribului primesc imediat înotătoarele, gătite cu nişte orez. Apoi, balenei-pui i se pune în jurul gîtului un colier de mărgele de sticlă, iar un orator rosteşte un discurs prin care celebrează norocoasa vînătoare, îi mulţumeşte lui Dumnezeu pentru că îngăduie ca balenele să fie prinse, îl condamnă pe diavol pentru că vrea să împiedice vînătoarea, îl lăudă pe harponistul care a prins animalul şi, în cele din urmă, recomandă ca o parte a prăzii să fie rezervată lui Dumnezeu, din recunoştinţă, şi una, diavolului, pentru a-l domoli. Abia după toate acestea, captura poate fi împărţită tuturor oamenilor.

S-a pus întrebarea[607] ce termeni malgaşi ar putea corespunde cuvintelor *Dumnezeu* şi *diavol* în această relatare care urcă pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea... Gîndirea oratorului a fost europenizată şi, pentru a sta în logica riturilor, discursul trebuie să fi fost la origine un panegiric al balenei, cu scuze pentru mamă, care era deopotrivă mama balenelor şi balena-mamă. Principala preocupare este de a putea intra în stăpînirea balenei prinse fără a compromite succesul vînătorilor ulterioare. Rituri analoage există pentru pescuitul ţestoasei[608]: şi ele sînt respectate deoarece, dacă ar fi nesocotite, ţestoasele ar abandona litoralul; se adaugă, ce-i drept, că un sacrificiu mare către Andrianahary (Dumnezeu) ar fi singurul mijloc de a le face să revină, dar ideea acestui mijloc, ca recursul la Dumnezeu în ritul pomenit mai sus, este cu siguranţă mai puţin veche decît riturile de pescuit şi decît ideea care stă la baza instituirii lor.

Acest cult sărăcăcios al animalelor, naiv şi interesat – cu care se pot compara cutumele anumitor populaţii de păstori (toda[α] din munţii Nilgiri ai Indiei meridionale, de exemplu, la care tratamentul cirezilor de bivoli constituie un veritabil ritual şi, se poate spune, întregul cult religios[609]) –, conţine, atît în ceea ce priveşte credinţele, cît şi în ceea ce priveşte practicile, rudimentele unui cult al zeilor, fie ei zei animali, care prezidează înmulţirea vieţii animale şi a întregii vieţi

---

[605] Frazer, *loc. cit*.
[606] *Supra*, p. 29.
[607] Van Gennep, 257.
[608] Van Gennep, 286-289.
[α] Grup etnic dravidian restrîns, a cărui economie este bazată strict pe creşterea vitelor. Cultul se desfăşoară în jurul *bivolului sacru* şi include numeroase rituri în legătură cu mulsul şi utilizarea laptelui.
[609] A se vedea Rivers, *The Todas*, London, 1906.

de pe pămînt. Animalele se ucideau din necesitate, cu toată considerația pe care păreau a o merita; iar ucigașii cereau scuze pentru libertatea de a le ucide, asigurîndu-se (ori gîndindu-se că reușesc acest lucru) că utilizarea indivizilor nu ofensează specia, nu-i face vreun rău, ba chiar că o conservă; în felul acesta, spiritele speciilor de animale deveneau spirite protectoare și favorabile oamenilor care trăiau din consumul lor. În această etapă infantilă a spiritului uman, nici un grup nu s-a debarasat deodată de conceptele și obiceiurile contractate; amendările și transformările s-au produs pe parcurs și extrem de lent.

Este drept că tratamentul la care cei ne-civilizați au supus animalele nu a fost mereu favorabil și că uneori ei nu-și propun să cîștige spiritele prin blîndețe, ci să le domolească prin violență. Atunci cînd eschimoșii din Alaska ucid o vulpe, îi taie tendoanele picioarelor pentru ca aceasta să nu-și poată cumva redobîndi agilitatea; în fapt, viața[610]. Odinioară, cînd populația ainu, mergînd la vînătoare, ucidea mai întîi o vulpe, aveau grijă să-i lege strîns botul, de teamă ca spiritul acelei vulpi să nu semnaleze celorlalte animale apropierea vînătorilor[611]. Populația gilyak de pe Amur scoate ochii focilor pe care le ucide, de teamă că victimele i-ar putea recunoaște, stricîndu-le vînătoarea de foci[612]. S-a putut vedea că la ne-civilizați mijloacele violente se regăsesc deopotrivă în cadrul tratamentul morților umani și în cel al animalelor ucise, asemănarea fiind atît de strînsă încît este inutil să se insiste asupra ei. Procedeele de constrîngere sau care au în vedere un șiretlic se regăsesc în mod asemănător în tratamentului spiritelor și, uneori, chiar în cel al zeilor. Această observație nu lezează deloc ceea ce urmează a fi spus despre relația inițială a acestui tratament al animalelor cu religia.

II

În categoria riturilor de sezon intră și riturile prin care cei ne-civilizați își închipuie a controla regimul ploilor, al vîntului, al soarelui.

Sînt cît se poate de numeroase, și nu ne lovim decît de dificultatea de a alege – în privința riturilor de ploaie, bunăoară. (Nu e lipsit de interes să reținem că unele dintre ele s-au perpetuat printre cutumele popoarelor creștine.) Anumite rituri ale indigenilor din Australia au fost semnalate mai sus, în capitolul despre figurația rituală[613]. Este suficient să amintim de ritul populației arunta, în care figuranții imită ploaia în două feluri: unii simulează mișcarea norilor și zgomotul apei care cade, ceilalți sîngerează astfel încît uretra lor pare a da drumul ploii, și toți preamăresc ploaia pentru a o face să cadă[614]; ori de ritul kaitish, în care se remarcă utilizarea pietrelor frecate cu lut roșu, succedaneu al sîngelui, utilizarea apei vărsate peste acele pietre, despre care se crede că conține spiritele strămoșilor aducători de ploaie, chemați astfel spre a-și îndeplini oficiul, gestul magicianului care aruncă tuleie albe în aer, pentru a face nori, și imită strigătul ploierului, pentru a aduce ploaia[615]; în sfîrșit, ritul populației anula – deja aproape un sacrificiu veritabil –, în care se ucide un șarpe mic – spiritul ploii, ascuns în lac și care scuipă în aer pentru a aduce curcubeul și ploaia[616]. Cam peste tot se regăsesc și accesoriile pentru nori și ploaie

[610] Frazer, II, 267.
[611] Frazer, *loc. cit*.
[612] Frazer, *loc. cit*.
[613] *Supra*, p. 113-114.
[614] Strehlow, III, 1, 132.
[615] Spencer & Gillen, *Northern Tribes*, 294.
[616] Spencer & Gillen, 314.

(pene, apă, sînge), și pietrele ploii (care sînt adăpate pentru a face apa să cadă din cer), și animalele ploii (care sînt omorîte pentru a rupe norii), și chiar concepțiile puerile ale fenomenului ploii, urina[617] sau scuipatul[618], pe care făcătorii ploii le trimit de sus, și asocierea morților la facerea ploii (fapt destul de comun, deci semnificativ, în istoria religiilor). Multplicitatea și varietatea acestor rituri se explică prin marea nevoie de ploaie pe care oamenii o resimțeau cam peste tot și care îi făcea cu ușurință să considere ploaia ca pe un soi de principiu al vieții universale.

Penele de rugăciune, care ocupă un loc atît de important în ritual populației zuñi[619], constituie accesoriile norilor, puse la dispoziție de către morții aducători de ploaie. În acest caz, rugăciunea propriu-zisă, care lipsește complet din riturile australiene (unde se găsesc doar incantații), se asociază cu ofranda, iar ofranda însăși tinde a fi interpretată în mod simbolic; la origine însă, penele populației zuñi erau precum tuleiul pentru magicianul kaitish, adică un mijloc magic de a face norii, și nu au încetat cu totul să fie astfel. Se spune că penele de rugăciune sînt un mijloc de a însoți suflul rugăciunilor către zei, care, asociat cu suflul zeilor, produce norii[620]; cam artificială, explicația are în vedere faptul că, prin ele însele, penele prezintă afinitate cu norii și cu vîntul. Aducătorii de ploaie se ridică la cer au ajutorul penelor[621]. Tuleiele au aceeași semnificație ca și penele[622]; tuleie și pene – ar putea figura în mod particular zăpada[623]. În acest scop, populația zuñi produce fum doar pentru a genera nori[624], iar populația tarahumares[α] din Mexic chiar dă foc la ierburi în luna mai, acoperindu-și ținutul cu fum, pentru a așeza norii pe cer și a obține ploaie[625].

În Noua Caledonie, unde morții se ocupă de ploaie, există un mijloc foarte simplu de a-i pune la lucru atunci cînd este cazul[626]: aducătorii de ploaie vii se mînjesc complet cu negru și dezgroapă un mort, ale cărui oase le duc într-o cavernă, refăcînd și suspendînd scheletul deasupra frunzelor de taro[β]; apoi îi stropesc scheletul cu apă, care se scurge pe frunze; în felul acesta, spiritul celui mort este adus în situația de a produce ploaie și somat să o facă. Acest rit este pur magic, deși se referă la lucrul unui spirit. Un alt rit neocaledonian, înrudit cu acesta, permite să se observe transformarea ritului magic în rit religios. În cîteva regiuni din Noua Caledonie, recursul la strămoși în vederea obținerii ploii se face cu oarecare

---

[617] Acestei idei trebuie să i se asocieze folosirea prepuţurilor, relicte ale circumciziei, la populația dieri, în cadrul riturilor de ploaie. Cf. Howitt, 396. Asupra indiciilor înseşi ale aceleiaşi concepţii din Antichitatea preelenică, a se vedea A. Reinach, art. *Thémis*, în „Revue de l'histoire des religions", mai-iun. 1914, 336.

[618] Ritul de a scuipa ploaia există la populaţia mara, din Australia. Spencer & Gillen, 313.

[619] Asupra penelor de rugăciune (*telikinawe*), a se vedea Stevenson, 171-172.

[620] Stevenson, 120.

[621] Stevenson, 21.

[622] Stevenson, 600.

[623] Cf. Herodot, IV, 31.

[624] În cadrul ceremoniilor solstiţiului de vară, Stevenson, 158.

[α] Sau *rarámuri*, grup indigen american, aflat actualmente în statul mexican Chihuahua. Este destul de bine reprezentat demografic și se distinge printr-un stil de viață tradițional, ce nu exclude locuirea în grote ori în adăposturi precare de lemn.

[625] Frazer, *The Magic Art*, I, 249.

[626] Frazer, I, 284 ș.urm.

[β] L. *Colocasia esculenta*, este o plantă cultivată pentru rădăcina ei comestibilă. Este una din primele plante domesticite.

solemnitate[627]: înaintea craniilor acestora, în locul sacru, se oferă merinde din abundență; în fața acelorași cranii se așază oale pline cu apă și în fiecare oală se așază o piatră sacră avînd aparența unui craniu; aducătorul ploii roagă strămoșii să le trimită ploaia dorită, apoi se urcă într-un copac și agită o creangă pe care o are în mînă, spre a face ca norii să se constituie. În acest caz, ritul magic se complică prin rugăciune, ca la populația zuñi. În plus, se pare că cei vii își fac scrupule din a vărsa apa pe cranii, de aceea le înlocuiesc cu pietre pentru partea magică a ritului, adevăratele cranii beneficiind doar de cultul religios. Dar ritul simplu menționat la început are cele mai mari șanse să fie mai vechi decît acest rit complex. În sine, utilizarea pietrei ca loc al spiritului se acordă foarte bine cu ritul magic, așa cum s-a putut vedea prin exemplul australian al populației kaitish.

Nu este exclus ca în interesanta legendă, mai degrabă poveste mistică, din cartea *Regilor*, în care Ilie luptă cu profeții lui Baal ca să alunge pustiitoarea secetă din Israel[628], să se afle, pe jumătate ascuns, un rit de ploaie. Povestea spune că oamenii lui Baal își invocă zeul crestîndu-și membrele pentru a face sîngele să curgă, dar zeul lor nu găsește de cuviință să le răspundă prin aprinderea focului de sacrificiu; Ilie stropește din abundență altarul lui Iahve cu apă, se roagă, iar focul se aprinde și mistuiește holocaustul; în felul acesta, profeții lui Baal sînt învinși și, în consecință, exterminați; apare apoi un norișor, care crește, se îngroașă și se revarsă sub forma unei ploi torențiale. Se poate spune că apa este vărsată pe altar spre a incita miracolul focului spontan; dar această idee ar putea fi foarte bine una secundară: este posibil ca apa turnată pe altar să fi condus, întocmai precum rugăciunea lui Ilie, la obținerea ploii. Prin apă Ilie a adus, în numele lui Iahve, ploaia pe care adversarii săi, în numele lui Baal, nu o putuseră aduce prin sînge.

Această interpretare este cu atît mai verosimilă cu cît ritul ploii s-a păstrat în liturghia de la Ierusalim pînă la ruinarea templului[629]. În fiecare dintre cele zece zile cît dura sărbătoarea Corturilor[α], în luna tișri (prima din anul civil), un preot cobora la fîntîna Siloe pentru a lua apă într-un vas de aur; în sunet de trompete, el intra pe poarta numită *A apelor* și, după ce traversa curtea exterioară a templului, era primit de corul leviților în cîntecul versetului „Veți socate apă cu bucurie din izvoarele mîntuirii”[630]. Apoi apa era amestecată cu vin și, în vreme ce preoții făceau mare zgomot cu trompetele, era turnată într-un bazin de argint, de unde se scurgea printr-un canal subteran care ajungea în valea Chedron. Așadar, nu fără motiv compară Plutarh[631] sărbătoarea Corturilor cu Dionisiile. Cu puțină bunăvoință, aceasta se

---

[627] Frazer, I, 285.

[628] *1Rg.*, XVIII, 20-46.

[629] Benzinger, art. *Tabernacles*, în *Encyclopaedia Biblica*, IV, 4880, după Mischna.

[α] Sărbătoarea *Sukkot*, sau a Tabernacolelor, este pomenită în *Lev.*, XXIII, 34, *Deut.*, XVI, 13-16, *Ex.*, XXIII, 16, XXXIV, 22. Dura, de fapt, șapte zile (cuprinzînd săptămîna dintre două zile de sabat) și se încheia în a opta zi cu o celebrare în care, potrivit *Num.*, XXIX, 36, erau jertfiți un taur, un berbec și șapte mei. În timpul sărbătorii, israeliților le era impusă locuirea în corturi sau colibe din ramuri. La origine, este o sărbătoare agrară, de mulțumire pentru roadele cîmpului, la sfîrșitul anului agricol (septembrie-octombrie). I s-a asociat ulterior ideea mulțumirii pentru eliberarea din robia din Egipt, iar obligativitatea adăpostirii vremelnice în corturi ori colibe a început a fi justificată de nevoia amintirii episodului de patruzeci de ani considerat realitate istorică.

[630] *Is.*, XII, 3. Text recent, care ar putea conține o aluzie la rit.

[631] *Symposion* IV, 6. De altfel, Plutarh nu menționează decît mesele de sub corturile din frunze, crengile purtate în mînă și trompetele.

poate recunoaște pînă la miracolul apei schimbate în vin[α]. Această ceremonie este un veritabil rit de ploaie, de ploaie fecundatoare pentru semănături și pentru vița de vie, iar zgomotul trompetelor intervine ca simulacru al furtunii.

Nu trebuie uitat că anumite libații ale apei consacrate, din ritualul avestic al Iasnei, apar ca veritabile rituri de ploaie. Aceeași remarcă este de făcut asupra riturilor brahmanice ale somei.

Indigenii din Australia nu sînt singurii oameni care încă aduc ploaia cu sîngele lor. Există un canton în Abisinia în care, timp de o săptămînă din luna ianuarie, oamenii au obiceiul de a se lupta, sat contra sat, pentru a obține ploaia; Menelik[β] a vrut să-i oprească, însă, cum ploaia a lipsit în anul următor, oamenii au ridicat plîngeri atît de mari încît a trebuit să li se permită două zile de lupte sîngeroase[632].

Pietrele ploii au fost întîlnite în lumea veche și se încă se mai găsesc aiurea. Roma avea o *lapis manalis* a sa, care era plimbată pe străzi în timpuri de secetă prelungită Ne putem îndoi că această „piatră picurătoare" ar fi reprezentat carul tunetelor[633]. Dacă se considera că ea închide – desigur, ca acoperiș al unui *mundus* – poarta pe unde trec morții pentru a ieși din infern[634], la origine ea se afla mai degrabă în relație cu defuncții și, împreună cu aceștia, a putut influența regimul ploilor. Nu se știe dacă această piatră era stropită atunci cînd se dorea ploaia[635] – după cum sugerează etimologia cuvîntului *manalis*[χ] – și nici ceea ce se obișnuia a se face într-un astfel de caz. Într-un oraș din Samoa[636], o piatră – reprezentînd zeul ploii – este păzită cu atenție, iar în vreme de secetă preoții o duc în procesiune și o scufundă într-un rîu. În provincia Sagami din Japonia, există o piatră peste care este suficient să se arunce apă pentru ca ea să aducă ploaia[637]. Exemple asemănătoare se regăsesc aproape peste tot. Chiar și în Franța au existat – și încă mai există destui – sfinți care aduc ploaia dacă statuile lor sînt scufundate în apă; în esență, ei se află în aceeași situație cu a strămoșului kaitish, care aduce ploaia cînd ajung să fie scufundate în apă pietrele care, datorită formei lor, se crede că se transformă în mustăți. Atît de tenace este asocierea – stabilită încă din epocile primitive ale umanității – între sufletele celor morți, pietrele care se presupune a fi sediul lor și regimul ploilor!

Tribul wahuma[δ] din apropierea lacului Albert Nyanza are un rit complex, în care sîngele unei victime animale se adaugă la uzul pietrei ploii[638]. Magicianul alege o piatră neagră, mare cît mîna; o depune într-un vas în care adaugă apă, plante zdrobite, sîngele unei capre de culoare neagră și un mănunchi de ierburi magice;

[α] La ceremonia vărsării apei face aluzie Isus, în *In.*, VII, 37, 38.

[β] Un rege.

[632] Frazer, I, 258.

[633] Ipoteză care apare la Wissowa, 121.

[634] Paul, 128, în Roscher, II, 2309.

[635] Nu se știe nimic despre acest rit, decît că piatra era „mișcată" – „tunc movetur, cum pluviae exoptantur", Varro, fragment citat de Roscher, II, 2308 –, în cadrul procesiunii, „tîrîtă" în oraș de către pontifi – „quam cum propter nimiam siccitatem in urbem pertraherent, insequebatur pluvia statim". Paul, *loc. cit.*

[χ] Cf. *mānō* 'a curge șiroaie, a se revărsa'.

[636] Frazer, I, 304.

[637] Frazer, I, 305.

[δ] Mai cunoscut ca *tutsi*, subgrup al populației *banyarwanda*, din familia *bantu*.

[638] Frazer, I, 250.

apoi aruncă amestecul spre cer. Culoarea pietrei și a caprei nu este indiferentă pentru rit. Negrul este culoarea norilor care dau ploaia: aceasta este culoarea care face din piatră o piatră a ploii și din capră un animal al ploii. În fapt, uzul victimelor negre este foarte frecvent în acest tip de sacrificii pentru ploaie, care, luate în semnificația lor proprie și originară, nu se referă la nici un zeu, ci constituie sacrificiul unui animal care întrupează ploaia sau spiritul ploii. Acesta este constrîns să ofere ploaia pe care, virtual, o conține.

În ritualul brahmanic, ritul de ploaie este sacrificiul unui cal negru, care trebuie dus la est și întors cu capul către vest; înainte ca animalul să fie jertfit, sacrificatorul trebuie să-l frece cu o stofă neagră pînă nechează sau fornăie, sau își eliberează urina sau excrementele – și un incident, și celălalt fiind semne ale ploii[639]. Se poate crede că ritul este vechi și că niciodată nu a fost legat de serviciul zeilor.

La wambugwe, trib bantu din Africa orientală, un rit analog are ca obiect un efect magic: cînd fetișorul vrea să aducă ploaia, scoate la lumina zilei un berbec negru și un vițel negru, îi conduce sub acoperișul colibei comune, le deschide stomacul și le împrăștie conținutul în toate direcțiile, considerîndu-se că acel lichid special ce se varsă conține virtutea ploii; fetișorul pune apoi într-un vas apă și un anumit medicament; dacă farmecul reușește, apa fierbe și se obține asigurarea că ploaia va veni[640]. În aceeași împrejurare, populația wagogo din Africa orientală germană ucide pe mormintele strămoșilor pui negri, un berbec negru și un bou negru; în timpul sezonului ploilor, însuși aducătorul ploii se îmbracă în negru[641]. Aici, ritul magic pare a se complica prin recursul la strămoși, cum se întîmplă adesea. Populația angoni, trib zulu de la nord de Zambezi, sacrifică un bou negru pentru ploaie și un bou alb pentru vreme bună, boul alb fiind, ca atare, un animal al luminii[642]. Acest obicei se poate compara cu jertfa calului negru și a calului alb, care, în aceleași scopuri, se făcea în Antichitatea japoneză[643].

Nu ne putem amăgi că deslușim peste tot participații mistice pe care se întemeiază tot soiul de sacrificii și care pot fi foarte complexe. La populația zuñi se practică anual, la solstițiul de vară, un sacrificiu al țestoaselor, care, se înțelege, sînt considerate animale ale ploii; însă, pentru că morții sînt aducători de ploaie, se crede că țestoasle întrupează strămoșii aducători de ploaie, dacă nu cumva nu sînt dubli ai zuñilor vii[644]. Dacă scopul acestui sacrificiu pare a fi destul de simplu, semnificația sa mistică nu este deloc astfel.

Vechii greci sacrificau cu bucurie, în riturile ploii, țapi și capre de culoare neagră[645]. Nu ni se spune care este culoarea berbecilor a căror piele tocmai jupuită o îmbrăcau tinerii pentru a-l invoca pe Zeus în grota de la Pelion, în miezul verii, în caz de secetă prelungită, însă nu este nici o îndoială că în această ocazie berbecul întrupa spiritul ploii; oamenii-berbeci deveneau astfel oameni ai ploii[646].

Zeus de pe muntele Lyceu, din Arcadia, era un zeu al ploii și, pe cît se pare, era totodată un zeu al lupilor și un zeu-lup – în cultul în care s-au perpetuat sacrificiile umane pînă în ultimele etape ale păgînismului. Ritul ploii pe care îl

---

[639] Hillebrandt, *Ritual Literatur. Vedische Opfer und Zauber*, 120.
[640] Frazer, I, 290.
[641] Frazer, *loc. cit*.
[642] Frazer, I, 291.
[643] Aston, 287.
[644] Cf. Stevenson, 156-161; Hubert și Mauss, *Mélanges*, V-VII.
[645] Cf. Gruppe, *Griechische Mythologie*, 822. A se compara cu sacrificiul cîinelui negru pentru ploaie, dintr-o anumită regiune muntoasă din Japonia, Aston, 287.
[646] Cf. Gruppe, 247-248; Farnell, I, 95, 154, n. 83b.

descrie Pausanias era foarte simplu, de altfel[647]: în susul muntelui exista un izvor numit Hagno; preotul recita rugăciunile pe apă – se poate presupune că era vorba despre formule de incantație antice mai degrabă decît de rugăciuni –, apoi oferea sacrificiile obișnuite și agita suprafața apei cu o ramură de stejar; se spune că din apa agitată se ridica o ceață, care se transforma în nor și răspîndea asupra Arcadiei dorita ploaie. Pausanias se abține de la a spune în ce constau sacrificiile către Zeus Lykaios; este probabil că sacrificiul uman făcea parte din ritul ploii. Cei vechi povestesc că acela care mînca din victimă devenea lup pentru nouă ani[648] și, desigur, această credință ține de faptul că sacrificiul era în același timp un rit al ploii și un rit de inițiere[649], prin care se participa la natura zeului-lup, devenind preotul său, adică om al ploii; de aici se poate infera că victima însăși, care pare a fi fost un copil, reprezenta lupul, încarnînd totodată spiritul ploii. Se pare că astfel de sacrificii aveau loc în vremurile de demult nu doar pe muntele Lyceu, ci și în alte părți. Mitul lui Athamas, care voia să-și jertfească fiul, pe Phryxos, pentru a îndepărta efectele unei secete, și obiceiul singular, atestat de către Herodot[650], de a sacrifica pe fiul mai mare al acestei familii dacă pune piciorul în prytaneu atestă că sanctuarul lui Zeus Laphystios, de la Halos, din Beoția, cunoscuse sacrificii umane legate de riturile ploii, precum cel al lui Zeus Lykaios.

Aztecii sacrificau zeilor ploii mulți copii și prevesteau un sacrificiu cu atît mai reușit cu cît copiii plîngeau mai mult[651]; rezultă că copiii, figurînd pe zeii ploii, erau pentru ei animale sau spirite ale ploii, în același fel în care erau, la alte neamuri, animalele de culoare neagră și copiii, în cultul lui Zeus Lykaios.

După cum existau rituri pentru producerea ploii, existau și rituri pentru a o face să înceteze. La populația arunta, precum în Israelul antic, curcubeul anunța sfîrșitul ploii. De aceea, pentru a opri ploaia, se celebrează ritul curcubeului, care, de altfel, este o simplă figurație[652]. Atunci cînd șeful ploii kaitish celebrează ritul, el figurează un curcubeu pe un scut, însă ține scutul ascuns pînă cînd plouă destul, apoi îl scoate la iveală pentru a aduce vremea frumoasă[653]. Marele șarpe mitic Wollunqua, de la populația warramunga, este un spirit al apei, care pare a influența ploaia; ritul prin care oamenii clanului său distrug imaginea pămîntească a totemului[654] este cu siguranță unul de constrîngere, pentru a preveni excesul de ploaie sau inundarea iazului pe fundul căruia locuiește Wollunqua. Nu sîntem surprinși să vedem că, în multe locuri, este folosit focul în riturile destinate opririi

---

[647] Pausanias, VIII, 38 şi 24, unde se vede ce este acest sacrificiu instituit de către Lycaon; Pausanias nu descrie ritul cînd ajunge să vorbească în mod direct despre el.

[648] Cf. Pausanias, VIII, 2.

[649] Este ceea ce se poate infera din fragmentul citat din Pausanias, în care se spune că, conform opiniei populare din vremea lui Lycaon, un om se transforma în lup în timpul sacrificiului către Zeus Lykaios. Acest lup redevenea om la capătul a nouă ani, dacă nu mînca din nou carne de victimă umană. Indicaţia celor nouă ani face să se presupună existenţa unui sacrificiu cu periodicitate regulată de care se lega iniţierea, în mod independent de sacrificiile ocazionale, cerute de secete extraordinare.

[650] Herodot, VII, 197.

[651] Sahagun, 86.

[652] Strehlow, III, 1, 133. La origine, miturile potopului se află în relaţie cu miturile riturilor de ploaie. Un mit arunta (Strehlow, I, 25-28) face să piară primii aducători de ploaie într-un potop prilejuit de doi dintre ei. Sensul atribuit curcubeului în *Gen*., IX, 12-16 se explică cu uşurinţă dacă curcubeul operează sau marchează sfîrşitul ploii.

[653] Spencer & Gillen, *Northern Tribes*, 294.

[654] Spencer & Gillen, 232-238, 246-247.

apei. La populația anula, de pildă, din Australia, se expune la foc un băț de lemn verde, care apoi este agitat împotriva vîntului[655]. Cu toate acestea, riturile pentru oprirea ploii au o dezvoltare mai mică decît riturile pozitive ale ploii și, prin intenție, ele se leagă mai degrabă de riturile de prevenire a catastrofelor decît de riturile de sezon.

Sălbaticii cred că pot controla vînturile și astrele, începînd cu soarele, după cum se amăgesc crezînd că pot controla ploaia.

La populația warramunga[656], mitul referitor la originea clanului vîntului pare a presupune un vechi rit de alungare a vîntului prin turndunul sacru. Acesta spune că, văzînd de departe că se apropie vîntul, bătrînul clanului s-a temut să nu-i fie luat turndunul, așa că, atunci cînd vîntul se apropie, omul luă turndunul și tăie vîntul în două; pe urmă, imediat ce întîlnea vîntul în vreun loc, îl anihila lovindu-l cu turndunul. În anumite insule din strîmtoarea Torres, pentru a produce vîntul, magicianul face turndunul să se răsucească[657]. În funcție de ocazie, pentru ploaie sau pentru vînt, iacuții din Siberia folosesc bezoarul (piatra găsită în stomacul animalelor): în jurul pietrei se răsucește păr din coamă de cal, apoi piay se fixează pe un băț; pentru a fi vînt nu trebuie decît să se agite bățul, rostindu-se o incantație; dacă se dorește un vînt răcoros timp de nouă zile, magicianul trebuie ca, în prealabil, să scufunde piatra în sîngele unei păsări sau al unui patruped, apoi să prezinte soarelui bățul, făcînd cu el trei rotiri în sens invers mersului soarelui[658]. Ritul indienilor haida$^{\alpha}$ îndeplinește condițiile unui sacrificiu magic: cel care vrea să obțină un vînt prielnic postește, apoi ucide un corb, îl flambează, îl duce la malul mării și îl plimbă pe suprafața apei de patru ori, în direcția în care dorește să sufle vîntul; aruncă corbul în urma lui, dar apoi îl ridică de jos și îl depune la poalele unui brad, cu capul întors în direcția din care vrea să sufle vîntul; ținînd deschis ciocul corbului cu ajutorul unui bețișor, el cere un vînt prielnic pentru un anumit număr de zile și pleacă învelit în pelerina sa, mergînd pînă întîlnește un alt indian care îl întreabă pentru cîte zile a dorit vîntul[659]. Ritul se interpretează ușor: corbul este văzut ca pasăre a vîntului, încarnare a spiritului vîntului, prin mijlocirea sa vîntul fiind captat și dirijat după voia operatorului.

Sînt foarte variate aceste rețete pentru producerea și oprirea vîntului. Antichitatea le-a cunoscut la fel de bine precum cei ne-civilizați din zilele noastre. Probabil că burduful lui Eol nu este decît un mit, mitul de dinainte de a fi întemeiat pe vreo practică magică[660].

Oamenii au dorit să vină în ajutorul soarelui nu numai cu prilejul eclipselor – cînd părea că avea nevoie urgentă de ajutor –, dar și pentru îndeplinirea curentă a rolului său. Omul ne-civilizat nu este capabil deloc să înțeleagă că revenirea periodică a anotimpurilor și revoluția perpetuă a zilei și a nopții sînt fapte necesare, iar această necesitate îi apare cu atît mai puțin cu cît ea îi este ascunsă de varietatea circumstanțelor în care se produc fenomenele[661]. În caz de eclipsă, indienii ojibwe$^{\beta}$,

---

[655] Spencer & Gillen, 315.
[656] Spencer și Gillen, 444.
[657] Frazer, I, 324.
[658] Frazer, I, 305, 319.
[α] Grup etnic din America de Nord, arhipelagul Haida Gwaii.
[659] Frazer, I, 320.
[660] A se compara practicile moderne citate în Frazer, I, 326.
[661] Cf. Frazer, *The Dying God*, 266-268.
[β] Populație indigenă din America de Nord, la nord de Rio Grande.

presupunînd că soarele se stingea, lansau în aer săgeți arzînde pentru a-l reaprinde[662]. În Kamceatka se scoate focul din colibe rugînd soarele să strălucească iarăși[663], fapt care adaugă rugăciunii ajutorul magiei. În timpurile de demult, împăratul Chinei și prinții vasali se prezentau înarmați pentru a elibera soarele eclipsat; Fiul Cerului bătea toba tunetului și trăgea cu un arc special pentru această ocazie[664]. Aztecii din Mexic nu ratau ocazia de a sacrifica victime umane[665]: jertfeau prizonieri cu piele și cu par albe, cum se cuvenea să i se ofere astrului luminii, și făceau mare zgomot prin cîntece și instrumente, în temple, cuprinși fiind de groaza că, în caz de eclipsă totală, soarele nu mai revine și că, în acele tenebre, demonii se vor pune pe mîncat oameni. Aceeași teamă inspira marele rit al focului nou, la capătul unui ciclu de cincizeci și doi de ani[666]. Economia acestui rit (în care se vede regenerarea soarelui prin foc și prin sacrificiu uman) stă mărturie că se gîndeau să întinerească soarele atît pe calea focului, cît și prin viața oamenilor, deoarece credeau că există o afinitate între una și cealaltă. Sub acest aspect este foarte semnificativ mitul creației mai sus citat[667]. Viața celor mai mulți dintre indivizii sacrificați era astfel oferită soarelui, pentru mîngîierea sa; forma obișnuită de jertfire consta în smulgerea inimii victimei, pe care preotul o ridica imediat către soare.

Agnihotra brahmanică – libație cu lapte, care se aduce focului dimineața și seara – pare că trebuie interpretată ca rit solar; se citează un text conform căruia soarele nu ar răsări dacă ofranda dimineții nu s-ar face[668]. În fiecare an, locuitorii insulei Rodos aruncau în mare o cvadrigă în cinstea soarelui[669], pentru a-i reînnoi echipajul, căci – se presupunea – cel vechi obosise. Desigur, sacrificiile de cai pe care spartanii[670], perșii[671], massageții[672] le aduceau soarelui aveau același scop. După cum cei din Rodos aruncau caii în mare, de unde soarele părea a ieși la răsărit și unde părea a se întoarce la apus, tot astfel spartanii îi sacrificau pe muntele Tayget, în spatele căruia dispărea soarele în fiecare seară[673]. Pausanias spune că vîrful de munte pe care avea loc sacrificiul era consacrat soarelui. Tot în cinstea soarelui trebuie să fi fost consacrați[674] caii și carele regilor lui Iuda – probabil după model asirian.

Se înțelege că, la neamurile primitive, există rețete pentru a opri sau a întîrzia soarele, ca și pentru a-l porni; iar în anumite locuri există de asemenea rețete pentru a guverna luna[675].

---

662 Frazer, *The Magic Art*, I, 311.
663 Frazer, I, 312.
664 *Li ki*, c.v., *Tseng tzeu Wenn*, a. 2, 1; *Tcheou li*, XII, 11; XXXI, 34; XXXVII, 44.
665 Sahagun, 477.
666 Sahagun, 288-289, 489-493.
667 *Supra*, p. 14.
668 Hillebrandt, 74, 109-111; Oldenberg, *Religion du Véda*, 91; *Satapatha Brahmana*, trad., Eggeling, I, 328. Chiar semnificația esențială pare a fi legată de ritul *pravargya*, care s-a păstrat în liturghia somei. Hillebrandt, 134-136; Oldenberg, 382.
669 Festus, 181, *apud* Stengel, *Opferbräuche*, 155, n. 1. Cf. S. Reinach, *Cultes*, IV, 43.
670 Pausanias, III, 20, 5.
671 Xenofon, *Cyropaedia*, VIII, 3, 24; Pausanias, *loc. cit.*
672 Herodot, I, 216; Strabon, XI, 8, 6.
673 Frazer, I, 316.
674 *2Rg.*, XVIII, 11.
675 A se vedea Frazer, I, 316-319.

III

Între toate aceste rituri se stabilește o corelație naturală, deoarece vînătoarea și pescuitul, culesul grînelor și al fructelor sînt în relație cu mersul anotimpurilor și cu revoluția zilelor. Relațiile sînt mai strînse atunci cînd omul se îngrijește de turme, cînd lucrează pămîntul și cînd îl cultivă, deoarece pășunarea și creșterea își au vremea lor, iar cultura pămîntului, creșterea vegetației, culegerea produselor au și ele vremea lor, cu o trudă constantă și variată. Cu toate că, în acest caz, omul depinde mai mult de inițiativa sa, el nu consideră că poate dispune în mod arbitrar nici de turme, nici de pămînt, nici de darurile sale, și imaginează condiții, nicidecum experimentale, de care crede că depinde rodnicia bunurilor și a lucrului său. Merită a fi analizată în primul rînd o trăsătură esențială a acestor ritualuri, remarcabilă prin universalitatea ei: consacrarea primelor roade. Tipul de rezervă pe care îl observăm la populația arunta în legătură cu distribuirea totemurilor comestibile, mijloacele utilizate în ritualurile de vînătoare și de pescuit pentru administrarea speciilor de animale și pentru a asigura viitorul acestora – toate își au pandantul fie în simpla consacrare a unei părți a produselor (consacrare care poate lua diverse forme, inclusiv cea a sacrificiului sîngeros atunci cînd este vorba despre animale și oameni – deoarece anumite populații au asimilat în mod strict producția umană cu cea animală), fie în consacrarea sacrificială a unui echivalent, a unei victime animale sau umane care, la populațiile agricole, încarna sau personifica spiritul vegetației sau recolta.

În ciuda dificultății pe care o prezintă interpretarea unui rit ale cărui forme variază la infinit, este mai puțin importantă aici enumerarea sau descrierea diferitelor ritualuri ale primelor roade decît determinarea semnificației lor.

Printre aceste forme se află unele care, de la prima vedere, par aproape golite de sens religios. Adesea, primele roade de cereale, fructe sau legume sînt aduse la șef și astfel apar omului modern ca un sistem primitiv de contribuții – ceea ce și sînt, realmente; însă ele nu sînt doar un sistem de impozite. Cum riturile primelor roade sînt, în general, însoțite de o interdicție prealabilă, este la fel de ușor de presupus[676] că interdicția a fost pusă de către șefi ca măsură de protecție, pentru a împiedica compromiterea recoltei înainte ca aceasta să ajungă la maturitate. Această idee nu este mai puțin lipsită de fundament, însă nici ea nu epuizează sensul practicii. S-a putut vedea că, în riturile totemice ale populației arunta, șefii de clan primesc un tip de prime roade și reglează distribuția totemurilor comestibile[677]. În felul acesta, ei se comportă nu atît ca șefi ai oamenilor, ci mai degrabă ca reprezentanți mistici ai totemului. Situația șefilor de prin alte părți, care primesc primele roade, pare a fi asemănătoare. În fond, felul în care are loc considerarea mistică a lucrurilor este cea care reglează uzul acestora, iar șefii sînt interpreții autorizați ai acestor condiții, în lipsa cărora produsele naturale nu ajung la îndemîna oamenilor. O recoltă prematură de cereale, de pildă, ar compromite recolta următoare, însă rezultatul nu este pus pe seama proastei calități a seminței; faptul că planta nu mai rodește este exlicat prin neaplicarea tratamentului cerut de natura sa. La origine, așadar, motivele interdicției nu sînt cele ale unei utilizări raționale, ci sînt precauții luate față de spiritul care se află în plantă, care este însăși planta sau, mai degrabă, care este ideea ei, personificarea ei. La fel stau lucrurile pentru toate celelalte situații în care primele roade nu constituie materie de ofrandă, ci doar de consum ritual, și sînt mîncate în cadrul ceremoniei, fie de către preoți, fie de către

[676] Împreună cu MacCulloch, art. *Firstfruits*, în Hastings, VI, 43.
[677] *Supra*, p. 144.

particulari. Ritul este condiția liberului uz ulterior; de fapt, el a fost conceput în vederea chiar a acestui uz, ca modalitate de a garanta securitatea prin tratamentul acordat primelor roade reprezentative ale plantei, în cadrul producției ei anuale. Planta se bucură de un soi de consacrare naturală, prin perspectiva superstițioasă pe care o inspiră omului ignorant; și de aici decurg atît interdicția preliminară, cît și riturile primelor roade, a căror eficacitate se extinde asupra întregii recolte reprezentate de primele roade.

Indienii salish[α] și tinneh[β] din America de Nord, care nu cultivă plante, adresează rugăciuni primelor fructe înainte de a le mînca; se invocă mai ales spiritul zmeurei înainte de a tăia coardele încărcate de zmeură și la fel se face înainte de culesul fructelor. Oamenii închid ochii în mod respectuos în timpul rugăciunii, după care mănîncă în comun o cantitate mică de lujeri de zmeur, gătiți într-un anume fel, sau de zmeură; sînt convinși că dacă aceste rituri nu ar fi respectate spiritele zmeurei ar fi nemulțumite, iar recolta ar fi compromisă[678]. Aici, așadar, avem a face cu o domolire a plantei, pe deplin paralelă celei pe care tocmai am văzut-o practicată pentru vînat sau pentru pește. Populația ainu din Japonia numește meiul „cereală divină" și, înainte ca meiul nou să fie dat în consum, cei vechi făceau cîteva prăjituri înaintea cărora adorau, preamăreau și invocau meiul însuși, după care împărțeau prăjitura și o mîncau[679].

În anumite zone din Sulawesi, un preot intervine pentru a semăna și chiar pentru a recolta orezul dîntîi, pe care îl prepară și îl distribuie tuturor; abia după ce este mîncată această parte, se poate dispune de recoltă[680]. La populația kayan din centrul insulei Borneo, trebuie ca, înainte de a mînca orezul nou, o preoteasă să atingă cu un instrument magic fața și pieptul tuturor membrilor fiecărei familii, după care fiecare mănîncă cîteva boabe de orez și bea puțină apă[681]. Toate acestea se fac din considerație pentru sufletul sau sufletele orezului, față de care stăpîna casei nu va înceta să facă rugăciuni și chiar ofrandă de propițiere, de fiecare dată cînd va merge în hambar să ia orez pentru a-și hrăni familia. Rituri asemănătoare există la anumite triburi din India[682].

La cafrii din Natal și din ținutul zulușilor nu se mănîncă fructe noi decît după sărbătoarea noului an, care se celebrează la sfîrșitul lui decembrie sau la începutul lui ianuarie[683]. Sărbătoarea are loc la *kraal*-ul[χ] regelui și este însoțită de dans. Ritul final este numit „consacrarea poporului": în vase mari (utilizate exclusiv în acest scop) se fierb tot felul de cereale și de fructe, împreună cu carnea animalelor sacrificate, deasupra unui foc aprins de către un magigian prin frecarea a două lemne speciale, folosite doar cu acest prilej, care aparțin regelui; cînd amestecul e gata, însuși regele pune cîte o bucățică în gura fiecărui om, prin acest tip de comuniune

---

[α] Grup de indigeni din bazinul rîurilor Columbia și Fraser (Columbia Britanică, Washington, Idaho și Montana). Populează o zonă de platou înalt, semiaridă, improprie pentru agricultură, dar cu bogate resurse de pește.

[β] Sau *chipewyan*, grup etnolongvistic din familia *athabaskan*, localizat în vestul Canadei.

[678] Frazer, *Spirits of the Corn*, II, 80-81.

[679] Frazer, II, 52, 83.

[680] Frazer, II, 54.

[681] Frazer, II, 54-55; cf. I, 184.

[682] Frazer, II, 55.

[683] Frazer, II, 64-65.

[χ] Teren circular împrejmuit (de obicei cu o rețea de crengi spinoase ori o împletitură de nuiele și argilă), în care se închideau vitele; cf. port. *curral*, sp. *corral*; țarc.

individul fiind sanctificat pentru întreg anul și își poate folosi recolta. Se consideră că acela care nu ar participa deloc la acest rit ar muri, iar dacă ar fi descoperit, ar fi în pericol de a fi ucis.

Asemenea ritualuri sînt respectate pentru ele însele, dar este lesne de înțeles că cea mai mică dezvoltare a religiei permite asocierea lor cu un omagiu de mulțumire, atunci cînd oamenii nu mai cred că plantele au un soi de personalitate autonomă, ci că acestea sînt produse de forțe distincte și personificate. În fapt, marea parte a riturilor primelor roade se prezintă ca jertfe aduse spiritelor sau zeilor care le-au dat. Înainte de a aminti cîteva rituri de jertfă, trebuie să remarcăm că interdicțiile care se leagă de noua recoltă, importanța pe care o deține interdicția și riturile primelor roade, consecințele supărătoare care se crede a rezulta din violarea interdicției și din neglijarea ceremoniilor, încetarea recoltelor, bolile oamenilor – toate acestea nu par deloc a fi în relație cu noțiunea de prime roade oferite, ci cu cea de prime roade reprezentative pentru recoltă; ele sînt tratate ca un soi de forță care trebuie utilizată cu toată grija și precauțiile necesare pentru a nu pune în pericol recolta. De aceea se consideră că sterilitatea pămîntului și bolile sau moartea rezultă din neglijarea vechilor obiceiuri.

Ofranda primelor roade se poate face separat sau, la fel de bine, însoțită de alte ofrande, mai ales de sacrificii animaliere care, ele însele, sînt înțelese ca jertfă și care nu au o semnificație specială referitoare la cereale sau fructe și la reproducerea lor, spre deosebire de sacrificiile agrare propriu-zise (v. *infra*). De altfel, ofranda se poate combina cu rituri precum cele anterior citate, în care nu intervine ideea de oblație.

Astfel, în vechea religie chineză, Fiul Cerului aducea strămoșilor săi, în templul acestora, ofrandă regulată din primele roade, însă o mînca el însuși înaintea supușilor săi; după ce mînca, interdicția care apăsa asupra speciei oferite era ridicată pentru toată populația imperiului[684]; așadar, Fiul Cerului degusta primul din toate cerealele noi de sezon, precum fac șefii sau magii celor ne-civilizați, și în aceeași calitate de personaj autorizat să trateze fără riscuri spiritele cerealelor, pentru ca oamenii de rînd să poată utiliza apoi recolta, fără neajunsuri și pagube. Ofranda către strămoși decurge dintr-o altă idee: ea presupune că strămoșii au contribuit la darul cerealelor; este potrivit să se extragă partea lor din recoltă, o parte care va fi reprezentativă pentru întreg și prin a cărei mijlocire vor fi omagiați; puterea cerealei se va întoarce astfel la cei care au dat-o, pentru a-i întări și, în felul acesta, pentru a-i aduce într-o dispoziție favorabilă în viitor.

În Japonia exista o sărbătoare anuală a primelor roade[685], care consta, în principal, în ofranda orezului și a berii de orez (*saké*). Această sărbătoare căpăta o solemnitate aparte la fiecare schimbare de domnie, deoarece noul mikado era el însuși inaugurat, consacrat în funcția sa, prin îndeplinirea ritului. Pregătirea sărbătorii și sărbătoarea în sine erau însoțite de o figurație numeroasă și destul de complexă, însă pe deplin legată de grăunte, de orez și de berea de orez. Era o sărbătoare a orezului. Este destul de interesant că tradiția ezită în legătură cu destinația ofrandei, neștiindu-se dacă ofranda era închinată zeiței Soarelui sau tuturor zeilor. Cu toate că această trăsătură nu constituie ceva extraordinar în religia șintoistă, putem considera că, la origine, ideea de ofrandă nu era bine definită. Orezul era întotdeauna prezentat ca „hrană divină”: dinaintea pernei sale mikado-ul

[684] *Li ki*, c. IV, *Yue ling*, a. 3, 18, primele roade ale grîului; a. 4, 34, primele roade ale fructelor noi, a. 5, 11, primele roade ale cerealelor oleaginoase; 37, primele roade ale orezului.

[685] Aston, 268-277.

însuși avea orez pregătit pentru divinitate, stropea acel orez cu saké și, în cele din urmă, se contopea cu divinitatea mîncînd orezul ofrandei.

S-ar putea cita la nesfîrșit riturile simplei ofrande aduse morților sau zeilor. Ideea dominantă acolo este că li se înapoiază ceea ce au dat, că mai întîi trebuie să li se dea lor prima parte, că darurile nu trebuie mîncate de nimeni înaintea lor; datorită interdicției preliminare a oblației, se va ajunge chiar ca recolta să fie considerată impură atîta vreme cît ritul ofrandei nu a fost îndeplinit. Impuritatea înlocuiește tipul de consacrare care aparține mai întîi produselor naturale considerate în ele însele și se asociază interdicției. De altfel, aceste rituri s-au dezvoltat în mod inegal la diferite neamuri și chiar s-ar putea aminti cutare populație relativ avansată, precum grupul etnic baganda, la care riturile primelor roade aproape au dispărut, dacă nu cumva ar fi mai bine să spunem că vechile rituri privitoare la tratamentul vegetalelor comestibile au căzut în desuetudine, în loc de a se transforma în sistem de ofrande.

O formă simplă de ofrandă este cea care se întîlnește la populația ewe din Togo, pentru recolta ignamelor. Iată, de pildă, cum se petrec lucrurile în sanctuarul lui Anyigba, spiritul pămîntului[686]: înaintea sărbătorii, fiecare dintre căpetenii aduce preotului două bucăți de ignamă; preotul o adaugă pe a sa și duce întregul în locuința spiritului; îi prezintă ofranda spunînd: „Ignama vieții a venit astăzi în sat; iată partea ta; ia și mănîncă. Trebuie să mănînci înainte ca noi să mîncăm. Ca nici unul dintre cei ce vor mînca ignamă astăzi să nu aibă de suferit!"; preotul lasă ofranda pe loc și, revenit acasă, gătește ignama nouă, o amestecă cu ulei și pune bucăți din aceasta în curte și în casă (ofrandă nouă, care, în mod evident, se adresează tuturor zeilor și spiritelor din locuință); o dată îndeplinite aceste rituri, fiecare poate consuma ignama recoltată. Preotul lui Adaklu, un spirit al munților, în timp ce aduce ofranda noii igname, îi spune zeului: „Te servim pe tine mai întîi; trebuie să mănînci înaintea noastră pentru a nu ni se face rău, nici la stomac, nici la cap"[687]. Ofranda altor spirite ale sanctuarelor locale se petrece în condiții analoage. Se observă că, la ewe, ritul face inofensiv uzul alimentar al ignamei.

Legea mozaică prescria să se aducă primele roade ale recoltei și fructe la templul din Ierusalim[688], dar nu este nici o îndoială că înainte de reforma lui Iosua această ofrandă avea lor regulat și în mod obligatoriu la sanctuarele locale, un astfel de rit nefiind, de altfel, ușor de practicat decît sub o asemenea condiție. Atît timp cît ofranda primelor roade nu avea loc, roadele și fructele noi se aflau sub interdicție, ca atinse de impuritate. Descriind care va fi situația lui Israel pe tărîmul captivității, profetul Osea lasă în mod limpede să se vadă sensul acestei oblații și rațiunea ei de a exista: „Nu îi vor mai aduce Domnului vin ca libație: nu-i va plăcea. Jertfele lor vor fi pentru ei ca pîinea celor care jelesc, toți cei care vor mînca din ea vor deveni impuri. Căci pîinea lor va fi pentru sufletul lor și nu vor intra în casa Domnului"[689]. Dacă în cultele primitive tratamentul primelor roade are ca obiect desacralizarea produselor naturale, printr-un fel de concentrare care abate spiritul speciei de la popor, aici nu mai este astfel. Ceea ce în altă parte era o consacrare pozitivă devine aici un fel de consacrare negativă, o impuritate, iar această impuritate, nu mai mult decît sfințenia pozitivă, nu rezultă exclusiv din interdicția preliminară. Atît într-un caz, cît și în celălalt, interdicția se justifică esențialmente prin considerarea mistică a lucrurilor naturii, fiind, pentru a spune astfel, recunoașterea oficială; din perspectivă israelită, recolta este prin ea însăși oferită spiritelor naturii, adică, de fapt, ei înseși,

[686] Spieth, 60; cf. Frazer, II, 58-62.
[687] Spieth, 71.
[688] *Ex*., XXIII, 19; XXXIV, 26; *Lev*., II, 12; XXIII, 10-14; *Deut*., XVIII, 4; XXVI, 1-11.
[689] *Osea*, IX, 4.

propriilor ei spirite. Oricum, aflîndu-se sub interdicție, din punctul de vedere al lui Iahve în legătură cu cultul și cu credincioșii săi, ea este la fel de impură precum morții și cele referitoare la ei. Ofranda primelor roade, așadar, este o adevărată consacrare prin care recolta, sustrasă influențelor impure, este dată lui Iahve; în plus, consacrarea se concentrează asupra lui Dumnezeu și, eliberată de impuritatea sa naturală, devine pură și inofensivă pentru uzul comun. Se știe că Legea asociază Paștelor ofranda primului snop[690], Cinzecimilor, ofranda primelor pîini[691] și Sărbătorii corturilor, ofranda primelor fructe[692].

Se întîmplă ca ofranda primelor roade, prin care este ridicată interdicția, să fie înțeleasă ca modalitate de ispășire generală, ridicarea interdicției devenind și eliminare a impurității și a păcatului. Acesta era cazul indienilor creek[α], pentru care sărbătoarea primelor roade era principala ceremonie a anului[693]. Această sărbătoare se celebra în iulie sau în august, cînd grîul era copt, și nimeni nu ar fi mîncat un bob înainte de sărbătoare. Aceasta era reînnoirea anului; oamenii își făceau veșminte noi și veselă nouă, se purificau și posteau, chiar luau un vomitiv pentru ca grîul nou să afle loc curat, însă pretindeau că procedează astfel pentru a-și curăța corpul de orice păcat. Toate focurile din sat, inclusiv cel din templu, erau stinse și curățate, după care, prin frecarea a două bucăți de lemn, preotul aprindea noul foc, care era așezat pe altar și care se considera că ispășește toate păcatele trecute, mai puțin crima. Într-un coș, preotul lua fructe noi, cîteva din fiecare, pe care le freca cu grăsime de urs și pe care le oferea cu puțină carne spiritului binevoitor și sfînt al focului – pe care îl putem presupune a fi îndeaproape înrudit cu soarele, cum se întîmplă la alți indigeni din America de Nord. Acest foc era adus în colibe, unde era folosit la gătitul fructelor noi cu grăsime de urs, asezonare indispensabilă în aceste împrejurări. Sărbătoarea dura opt zile, în timpul cărora abstinența era respectată cu strictețe. La sfîrșit, toată lumea se freca cu argilă albă și se scălda în apă curgătoare, la ieșirea din baie fiind purificați de orice rău pe care l-au făcut anterior. Această combinație de expiere și de oblație a primelor roade se întîlnește deopotrivă, încă și mai des, în cultele în care ritul primelor roade se asociază sau se confundă cu sacrificiul sîngeros. Ceea ce merită reținut este ușurința cu care se asociază ideile impurității și păcatului cu interdicția preliminară, și ideea de expiere sau de purificare cu ritul primelor roade și cu ridicarea interdicției.

La anumite populații se întîlnește ofranda primilor născuți ai animalelor domestice. Legea mozaică sistematizase această ofrandă, aplicînd-o primului născut al fiecărei femele de animal domestic, extinzînd-o chiar și la puiul măgăriței, care nu era însă mîncat, nici sacrificat și care nu era oferit decît prin substituție, cu

---

[690] *Lev*., XXIII, 10-14. Un holocaust al unui miel de un an se adaugă prezentării primului snop. Dacă acest sacrificiu oficial decurge dintr-un obicei vechi, mielul trebuie să fi fost la început victima recoltei, încarnînd spiritul cerealelor. Holocaustul însă a putut fi prescris în virtutea sistematizării ritualice.

[691] *Lev*., XXIII, 15-20. Pîinile fermentate rămîn preotului. Oblaţia se încheie printr-un holocaust a şapte miei, un viţel şi doi berbeci, fără a mai socoti un ţap ispăşitor şi doi miei, ca victime pentru pace. Aceste sacrificii diferite nu au nimic dintr-un sacrificiu agrar şi nu mai multe şanse de a urma unui astfel de sacrificiu.

[692] *Deut*., XXVI, 1-11; cf. *Lev*., XXIII, 39-42.

[α] Sau *muskogee*, grup indigen din America de Nord, alcătuit din triburi ce populau un teritoriu vast, ce astăzi aparține statelor Tennessee, Alabama, Georgia și Florida.

[693] Frazer, II, 72-75. Obiceiuri analoage apar la indienii yuchi, seminole, natchez, Frazer, II, 75-80.

mijlocirea unei răscumpărări[694]. Ideea care domină aceste prescripții este că dumnezeul lui Israel, veghind asupra înmulțirii turmelor așa cum veghează asupra înmulțirii oamenilor, deține drept deplin asupra creației sale și ar putea determina sacrificarea acesteia, dacă dorește; totuși, consimte să nu primească decît o parte din creație, întru recunoașterea dreptului său absolut, adică doar primii născuți ai animalelor, prin holocaust, adică pe deplin; firește, cei care sacrifică nu își rezervă nici o parte din sacrificiu; primul născut al măgăriței, precum cel al omului, este răscumpărat, adică oferit numai printr-un echivalent. O astfel de concepție nu are nimic primitiv. Ea reprezintă, centralizate, intensificate, obiectivate, erijate în drept suprem al creatorului univeral tipul de drept sau de proprietate pe care omul total necivilizat îl recunoaște animalului cu privire la sine, și speciei animale sau geniului acestei specii cu privire la membrii care o compun.

Dacă observăm corect felul în care un zeu, un spirit superior și zeu național se substituie spiritului animalului ucis sau celui din specia sa, pentru a căpăta cu titlu de ofrandă cutare parte din animal, care la origine era rezervată regenerării sale ulterioare, sau cutare individ care fusese lăsat în libertate pentru a cruța specia; și dacă avem în vedere că tot astfel s-ar fi substituit spiritului plantei sau celui al speciei ei vegetale, pentru a lua în dar porțiunea reprezentativă a recoltei asupra căreia se exercită riturile speciale ale primelor roade – ajungem să credem că ofranda primilor născuți decurge din noțiuni la fel de naive și de rudimentare cu privire la animale. Sacrificiul primilor născuți ai omului pare a fi fost mai puțin răspîndit și merită o analiză aparte. În ceea ce privește animalele, problema nu se pune decît pentru cele domestice, singurele a căror procreare a putut fi supravegheată în mod regulat, și, în consecință, practica nu putea urca în primele timpuri ale umanității, ea datînd abia din epoca pastorală. Cu toate acestea, nimic nu dovedește că ar fi fost înțeleasă mai întîi ca tribut plătit divinității; dimpotrivă: înainte oricărei motivații speciale prin rituri, este probabil ca ea să fi respectat procedeele folosite pentru tratamentul animalelor sălbatice.

După toate aparențele, cutuma israelită urcă pînă în vremea în care Israel ducea o viață nomadă, iar această cutumă era comună cu aceea a vechilor arabi. La aceștia din urmă, nu pare a fi sigur că s-a practicat sacrificiul primului născut al fiecărui animal[695], ci doar sacrificiul primului născut în turmă în acel an. În zilele noastre, la arabii din Moab, doar primul miel al unei turme de oi și primul ied al unei turme de capre sînt sfințiți și rezervați sacrificiului în onoarea unui wely; de altfel, victima este mîncată[696]. Nu este cu neputință, dacă nu cumva este pe de-a întregul verosimil, ca la vechii arabi și la vechii israeliți, precum actualmente la arabii din Moab, turma să fi fost socotită ca o unitate colectivă și să se fi sacrificat doar primul născut din producția anuală a acesteia. În acest caz, primii născuți ai unei turme ajung a fi tratați precum primele roade ale vînătorii sau ale pescuitului, la populațiile primitive, și precum primele roade ale recoltei, la populațiile agricole. De altfel, cutuma israelită pare a se fi schimbat cu vremea și cu reformele succesive ale cultului. *Deuteronomul* impune consacrarea primilor născuți ai turmei, care, o singură dată pe an, sînt oferiți împreună în sanctuarul unic, dar lasă cărnurile spre uzul celui care aduce sacrificiul, pentru o masă în familie[697], de unde am putea fi tentați să presupunem că, în vremurile de dinainte, aceste victime era mîncate la opt

[694] *Ex*., XIII, 2, 15; XXII, 29; XXXIV, 19-20.
[695] Cum admite Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, Edinburgh, 1889, 443.
[696] Jaussen, 366.
[697] *Deut*., XV, 19-20.

zile după naşterea lor, atunci cînd erau sacrificate în sanctuarele locale[698]; totuşi, această prescripţie din *Deuteronom* pare mai degrabă a fi în relaţie cu atribuirea acestor victime la sacrificiul pascal, care nu a rezistat[699]; este foarte probabil ca, în perioada regilor, victimele de opt zile să fi fost victime ale holocaustului. Codul sacerdotal atribuie preoţilor carnea victimelor şi nu lasă nimic celui care oferă[700].

Dacă sacrificiul mielului pascal reprezintă, după cum s-a presupus, o formă foarte veche de sacrificiu la israeliţii nomazi şi un sacrificiu al primilor născuţi, sacrificiul mielului sau al iedului ar fi fost unul care putea fi mîncat, cum este actualmente la arabii din Moab, însă în condiţii destul de diferite. Sacrificiul de Paşte are, într-adevăr, un caracter arhaic, dat fiind că, în chiar forma temperată pe care i-a dat-o Codul sacerdotal[701], încă se întrevede că acesta nu era un sacrificiu către Iahve, că nu se celebra într-un sanctuar, că era un rit de protecţie a familiei, a oamenilor dintr-o casă ori dintr-un cort, că avea toate aparenţele unui rit de comuniune sacră, dar nu de comuniune cu o divinitate, însuşi sîngele nefiind oferit unui zeu, ci aplicat, cel puţin în parte, ca rit de protecţie a casei şi a celor care o locuiau. La israeliţii stabiliţi în Canaan, aşadar, nu se practica sacrificiul primelor roade sau al primilor născuţi ai animalelor, care era o modalitate de tribut (parte regală, pentru zeu, din ansamblul darurilor sale).

Mielul sau iedul mascul în vîrstă de un an putea fi foarte bine, la origine, primul născut din anul precedent. Acest miel putea procura materia unei mese de grup, ceea ce cu greu s-ar fi putut face cu un miel de opt zile, care era materia de sacrificiu a primilor născuţi din vremea regilor. Preferinţa pentru mascul putea ţine în parte de faptul că era mai viguros şi părea a conţine virtutea integrală a speciei sale; dar, de asemenea, a putut interveni o raţiune economică, mascată sub considerentul mistic: într-o turmă, numărul prea mare de masculi este un inconvenient deoarece sînt mai mulţi decît este nevoie pentru fecundarea femelelor. Este firesc, aşadar, ca un anumit număr de berbecuţi să fi fost folosit pentru alimentaţie – cei destul de tineri, atîta vreme cît nu s-a recurs la castrare. Pe de altă parte, acest uz nu se producea decît prin intermediul sacrificiului, adică cu precauţii rituale care, la populaţiile de păstori, urmează celor pe care neamurile de vînători le practică în utilizarea vînatului. În aceste condiţii, este dificil de imaginat sacrificiul mielului pascal ca reînnoire, ca un rit care nu inaugura numai anul pastoral, ci şi uzul alimentar al mieilor sau al iezilor din anul precedent şi care, din această dublă cauză, avea o solemnitate mai mare decît sacrificiile ocazionale, care puteau avea loc în cursul anului. Ritul se putea împlini cu un soi de angoasă şi de teamă, aproape ca un atentat, şi în acelaşi timp ca un mijloc de consolare şi de protecţie, aproape de expiere, în sensul cel mai larg al termenului, sau chiar de purificare. De altfel, este inutil să se împingă prea departe şi în detaliu presupunerile, avînd în vedere lipsa cunoştinţelor referitoare la credinţele specifice unui Israel nomad[α]. Ar fi uşor să

[698] *Ex*., XXII, 29.
[699] *Deut*., XVI, 2.
[700] *Num*., XVIII, 18.
[701] *Ex*., XII, 1-28; 43, 50.

[α] Chestiunea genezei lui Israel este în continuare intens dezbătută, între susţinătorii teoriei originii canaanite şi cei ai ipotezei descendenţei din păstori nomazi. Mai populară, prima se întemeiază a) pe ceea ce se consideră a fi dovezi arheologice ale părăsirii de către canaaniţi a regiunilor palestiniene ocupate de egipteni în Epoca Bronzului tîrzie şi ale emergenţei israeliţilor din rîndul acestor refugiaţi; b) pe conţinutul textelor de la Amarna, care descriu viaţa din Palestina de pe la mijlocul Epocii Bronzului tîrzie şi care, în acest context, se referă la grupuri de *Hapiru* ('Hebrew' ?) desprinse din aşezările canaanite; c) pe asemănările dintre

vedem în păstrarea oaselor[702] același motiv ca în păstrarea craniului de urs, la populația gilyak, sau a vezicii de focă, la eschimoși. Această explicație ar putea fi la fel de firească precum cea care, în spatele interdicției, presupune sfărîmarea oaselor spre a fi mîncate împreună cu carnea. Căci textul vorbește despre *rupere*, și nu despre *sfărîmare*. Dar semnificația generală a ritului nu se lasă pătrunsă urmînd analogiile care tocmai au fost arătate.

Sub forța tradiției, acest sacrificiu se va perpetua la israeliții deveniți sedentari în Canaan și se va impune chiar Legii, numai că a pierdut, în final, cea mai mare parte a trăsăturilor sale originare; chiar a încetat să pară și să fie un sacrificiu al primului născut, din momentul în care regimul acestor sacrificii s-a modificat în Canaan. Putem cel puțin presupune că numai în Canaan, ca urmare a asimilării cu primele roade de cereale și de fructe oferite imediat ce ajung la maturitate, primii născuți ai animalelor au fost sacrificați la opt zile după naștere, în cadrul unei oblații totale. În același timp, schimbîndu-se condițiile de existență, a fost adoptată regula de a sacrifica, în chipul primelor roade, pe primii născuți ai fiecărei femele, și nu

---

cultura materială și parcticile religioase ale canaaniților și ale primilor israeliți (v., e.g., M.L. Chaney, *Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Premonarchic Israel*, in D.N. Friedman & D.F. Graf, ed., *Palestine in Transition: The Emergence of Ancient Israel*, Sheffield, Almond Press, 1983, 39-90; W.G. Dever, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003; N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll, Orbis, 1979; J.M. Halligan, *The Role of the Peasant in the Amarna Period*, in D.N. Friedman & D.F. Graf, ed., *idem*, 15-24; G.E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore, Johns Hopkins, 1973; A. Raban, *Standardized Collared-Rim Pithoi and Short-Lived Settlements*, in S.R. Wolff, ed., *Studies in the Archaeology of Israel and Neighbouring Lands*, Atlanta, ASOR Books, 2001, 493-518; M.S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco, Harper & Row, 1990; idem, *The Origin of Biblical Monotheism*, Oxford University Press, 2001). Cea de-a doua are de partea ei a) o tradiție biblică ce nu pomenește de vreun moment al desprinderii lui Israel din zonele joase ale Canaanului, considerîndu-se că o asemenea tăcere se explică prin inexistența faptului; b) dovezi arheologice care arată că israeliții au preluat tehnica olăritului de la canaaniți, cînd au renunțat la nomadism și s-au așezat alături de aceștia (conform observației că, în general, o populație nomadă învață meșteșuguri de la cei pe care îi găsește la fața locului în momentul în care adoptă sedentarismul); c) un panteon evreiesc ce nu coincide cu cel canaanean; d) cea mai veche referire textuală la *Israel*, de la sfîrșitul secolului XIII î.C., de pe Stela faraonului Merenptah, care sugerează că, la acea dată, israeliții aveau deja o identitate etnică distinctă, dar duceau încă o viață nomadă ori seminomadă (v., e.g., J.A. Dearman, *Settlement Patterns and the Beginning of the Iron Age in Moab*, in P. Bienkowski, ed., *Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan, Sheffield Arcaeological Monographs 7*, Sheffield, Collins, 1992, 65-75; I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1988; T. E. Levy & A. F. C. Hall, *Migations, Ethnogenesis, and Settlement Dynamics: Israelites in Iron Age Canaan and Shuwa-Arabs in the Chad Basin*, in *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 21, 2002, 83-118; A. F. Rainey, *Israel in Merenptah's Inscription and Reliefs*, in *Israel Exploration Journal*, vol. 51, 2001, 57-75; E. J. van der Steen, *Tribes and Territories in Transition> The Central East Jordan Valley in the Late Bronze Age and Early Iron Ages: A Study of the Sources*, Leuven, Peeters, 2004). Pentru o sinteză critică, v. K. L. Sparks, *Religion, Identity and the Origins of Ancient Israel*, in *Religion Compass*, 1/6 (2007), 587-614.

[702] *Ex*., XII, 46.

doar pe primul născut dintr-o turmă, în anul respectiv. În acest caz, sacrificiul era înțeles ca tribut către zeul stăpîn al pămîntului și dătător al vieții. De aici decurge sistematizarea ofrandei. Semnificația primă a sacrificiului pascal – ca sacrificiu și al primului născut – nu mai transpare în mitul relativ tîrziu al Paștelor, care prezintă sacrificiul ca fiind instituit cu titlu de protecție și de substituție pentru primii născuți ai lui Israel, atunci cînd, în momentul exodului, Iahve i-a exterminat pe primii născuți ai egiptenilor[703].

Această relație a sacrificiului pascal cu jertfirea primilor născuți ai omului pare pur artificială. Mitul ar fi fost inventat împotriva acestei jertfe; dar sacrificiul mielului este mai vechi la Israel decît obiceiul canaanean, adoptat aici, de a sacrifica pe primii născuți ai omului. Mitul presupune că cele două practici (jertfirea mielului și cea a primilor născuți ai omului) sînt foarte vechi, însă el arată o neînțelegere și un anacronism care nu au putut fi cu totul involuntare, dacă ne gîndim că unul a fost instituit cu scopul de a-l înlocui pe celălalt. De altfel, ipoteza substituirii[704] este contrazisă de economia intimă a ritului: cel al Paștelor este esențialmente un sacrificiu mîncat și nu pare a fi fost vreodată jertfă a primilor copii născuți; la canaaneeni, în vremurile vechi, nou născuții care erau sacrificați astfel erau pur și simplu depuși în loc sfînt, băgați în vase de pămînt; mai tîrziu, la fenicieni și în Israel, forma regulată a acestor sacrificii a devenit holocaustul. Sensul sacrificării copiilor nu este același cu al sacrificiului pascal; sacrificarea copiilor apare ca un soi de tribut adus forțelor vieții și morții, ceea ce nu pare a fi fost vreodată sacrificiul pascal, cel puțin nu în același sens.

Sacrificiul copiilor, în special al primilor născuți, a existat la fenicieni și la cartaginezi[705]. Israel, care, foarte probabil, nu îl practicase deloc în deșert, l-a împrumutat de la canaaneeni. Este atestat clar pentru vremea regelui Manase, fiul lui Ezechia[706]. Conform tradiției[707], aceste sacrificii erau adresate lui Melek, zeul „Rege", însă profeții înșiși lasă să se înțeleagă că cei care se dedau acestei practici credeau că îl onorează pe Iahve. Deși anumiți critici refuză să accepte răspîndirea și vechimea acestei cutume în Israel, textele nu presupun limitarea nici la o singură domnie, nici la cîțiva indivizi. Ieremia se consideră obligat să spună că Iahve nu a cerut niciodată să i se ridice *tofet*[α] în valea Hinom, loc consacrat sacrificiului prin ardere al copiilor[708]: cultul se adresa, așadar, zeului lui Israel. Același Ieremia îl face pe Iahve să spună: „Căci nu le-am spus nici un cuvînt părinților voștri și nu le-am poruncit cu privire la arderea de tot și le jertfe cînd i-am făcut să iasă din țara

---

[703] *Ex*., XII, 27.
[704] Acceptată şi chiar uşor dramatizată de Frazer, *The Dying God*, 174-178.
[705] Cf. *supra*, p. 78.
[706] *2Rg.*, XXI, 6.
[707] *Lev*., XVIII, 21; XX, 2-5; *2Rg.*, XXIII, 10; *Ier*., XXXII, 35.
[α] *Tofet* (evr. תֹּפֶת gr., Ταφεθ) era numele unui loc din Valea Hinom, de lîngă Ierusalim, folosit pentru sacrificii (v. *Ier.*, XIX, 16); ulterior, a căpătat sensul de 'altar pentru sacrificii neconforme cu voia lui Iahve' și, mai tîrziu, în unele limbi moderne, sensul de 'infern, iad'. Făcînd aluzie la *Ier.*, VII, 31, Loisy folosește termenul ca substantiv comun; cf. „De aceea, iată, zilele vin – zice Domnul – cînd ei nu vor mai vorbi de «capiștea Tofet» și de «Valea fiului lui Hinom», ci de «Valea-celor-uciși»; îngropările le vor face atunci la Tofet, din lipsă de loc" (*Biblia sau Sfânta Scriptură*. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, (...) redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001; mai departe, Anania 2001).
[708] *Ier*., VII, 31; XIX, 5.

Egiptului”[709]. Ezechiel pare a-l contrazice pe Ieremia, însă este mai exact atunci cînd, vorbind în numele lui Iahve însuși, scrie: „Ba chiar le-am dat legi care nu erau bune, și reguli prin care nu puteau să trăiască. I-am lăsat să se întineze cu darurile lor, făcîndu-i să-și ardă pe toți întîii născuți, ca să-i sperii și să știe că eu sînt Domnul”[710]. Acest limbaj invită chiar la a presupune existența unui text de lege, text care este posibil, de fapt, să fi ajuns pînă la noi, păstrat în Cartea legămîntului: „Să nu întîrzii să-mi aduci din pîrga secerișului și a mustului tău! Întîiul născut dintre fiii tăi este al meu. Să faci așa și cu vițelul tău și cu mielul tău. Să rămînă șapte zile cu mama sa, iar în a opta zi mi-l vei da mie”[711].

Se înțelege că compilatorii *Pentateuhului* au interpretat această prescripție după alte fragmente, în care ea fusese completată cu un ordin de răscumpărare pentru oameni; însă textul în sine[712] nu prevede această substituție ca obligatorie, ofranda fiind regula, iar substituția, excepțională sau tolerată. De altfel, trebuie observat că implicarea răscumpărării nu putea apărea decît la niște spirite pentru care ideea de jertfă era familiară, iar practica ei era naturală. Nu ajută la nimic să obiectăm că regula acceptată pentru produsele turmei ar fi putut fi aplicată în mod sistematic la om, sub forma redevenței pecuniare. Chiar asimilarea indică o mentalitate încă prea apropiată de aceea a populațiilor care găseau că sacrificarea primului copil de sex masculin lui Iahve era la fel de necesară și de folositoare ca oferirea primei vaci sau a primei capre din turmele lor. Tocmai întrucît obiceiul era consolidat în religia israelită, sacrificiul nu a putut fi suprimat; abolirea sa a fost prezentată sub chipul unei substituiri sau al unei răscumpărări, primul născut al omului fiind răscumpărat precum cel al măgarului (animal domestic ce nu putea fi sacrificat[713]). Exista doar libertatea de a răsuci gîtul unui măgăruș, dacă nu se dorea să fie răscumpărat, în vreme ce răscumpărarea primului născut al omului era obligatorie, pentru că acesta putea și trebuia lăsat să trăiască.

Dacă informația dată de texte nu ne permite să avem certitudini, măcar permite presupunerea că Tofet, din valea Hinom, viitoarea gheenă, era locul sfînt al Ierusalimului de dinainte de cucerirea orașului de către David; și că aici i se ofereau zeului orașului, lui Melek, sacrificii umane, în special sacrificii de copii și de întîi născuți[714]. Iahve moștenește titlul divin, sanctuarul și sacrificiile, dar formele originare ale cultului nu sînt cu totul uitate. În vremea lui Manase, cultul este mai înfloritor decît oricînd; și, cum dezvoltarea politeismului va provoca o reacție

---

[709] *Ier*., VII, 22.

[710] *Ez*., XX, 25-26.

[711] *Ex*., XXII, 28-29. Cf. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 108, n. 1; 119, n. 3.

[712] Cf. *Ex*., XXXIV, 19-22, unde porunca răscumpărării apare ca o glosă ulterior adăugată. Pentru toleranţa de dinaintea răscumpărării, cf. *1Sam*., XIV, 15, cazul lui Ionatan, destinat sacrificiului sub blestemul tătălui său, şi pe care poporul îl „răscumpără”, în ciuda lui Saul.

[713] *Ex*., XXXIV, 20.

[714] *În* Is., XXX, 33, profetul vorbeşte despre *tofet* deloc scandalizat. Cf. *Mih*., 6, 7, unde se face aluzie la sacrificiul primului născut ca la ceva la fel de natural precum sacrificiul unui viţel. Formula ritualică pare a fi fost: „a trece” prin foc „pentru Melek”, pentru regele divin. „A trece”, folosit deopotrivă pentru sacrificiile animale (cf. *Ex*., XIII, 12), nu avea sensul ‘trecere din viaţa terestră în cea divină’ (Dussaud, *Les sacrifices humains chez les Cananéens*, Paris, 1910, 12), ci de transmitere a ofrandei prin intermediul focului. În ceea ce priveşte destinatarul sacrificiilor primilor născuţi, pare de necontestat că, la Ierusalim, acesta era însuşi Iahve (cf. *Is*., XXX, 33; *Ier*., VII, 31; XIX, 5; *Ez*., XX, 25-26); identificarea lui Melek cu Melqart din Tir, departe de a fi sigură (Dussaud, 6, 9), este mai degrabă o presupunere gratuită şi inutilă.

iahvistă – cea mai puternică de la stabilirea lui Israel în Canaan –, această reacție (reforma lui Iosia) va condamna pentru prima dată cultul în Iudeea; ea îl va atribui vechiului Melek și nu îi va recunoaște nici o legătură cu Iahve.

Sacrificiul primilor născuți ai omului era considerat o datorie, precum sacrificiul primilor născuți ai turmei, însă nici într-un caz, nici în celălalt nu este vorba pur și simplu despre achitarea unei datorii. Ofranda primelor roade ale grînelor, care apare de asemenea ca un tribut, este o formă de protecție contra foametei, deoarece urmează precauțiilor și chibzuielilor pe care, la origine, această practică le semnifică în relație cu spiritului cerealelor, pentru a nu-l supăra și pentru a asigura reîntoarcerea produselor sale la recolta următoare; ea transferă zeului – stăpînul locului – virtutea roadelor pentru o producție ulterioară. Ofranda primilor născuți ai turmei este o formă de protecție împotriva sterilității și a bolilor turmei, și devene, totdată, o formă de protecție și o garanție a binecuvîntării pentru oameni, deoarece urmează precauțiilor și chibzuielilor prin care se avusese grijă să se liniștească și să se împace spiritele animalelor cu care se hrăneau, spiritele indivizilor și spiritele speciei; partea zeului reprezintă aici viața speciilor, pe care o întreține pentru reproducere. Cazul primilor născuți ai omului este puțin diferit: în general, nici chiar la cele mai primitive grupuri umane, nu se constată că antropofagia ar fi fost un mijloc de subzistență obișnuit și încă și mai puțin se poate crede că aceste grupuri ar fi trăit din consumul propriei lor progenituri. Sacrificiile de copii nu se confundă cu riturile prin care primitivii își asigură bunăvoința ființelor din al căror consum alimentar trăiesc, iar asimilarea copiilor cu alte produse naturale nu apare decît mai tîrziu. Această asimilare are loc însă sub imperiul sentimentului care a inspirat la început interzicerea primelor roade și ofranda primilor născuți ai animalelor, sentiment care, ulterior, s-a manifestat ca preocupare de evitare a nemulțumirii și geloziei forțelor supranaturale. Modalitatea de conjurare fiind stabilită, oamenii s-au gîndit, probabil, că ea s-ar aplica cu folos și la om, care, sacrificînd primele roade ale posterității sale, și-ar garanta astfel propria existență și pe aceea a restului familiei sale. La început, acest lucru le-a repugnat oamenilor cu atît mai puțin cu cît sentimentele de tandrețe maternă și paternă erau mai puțin profunde, copleșite de cele ale egoismului și interesului comun – stări dominate de o teamă puternică și durabilă. De altfel, oamenii aceia nu credeau că-și încredințează copiii neantului, ci că îi trimit – să spunem așa – la sursa vieții, de unde erau siguri că vor reveni în curînd, de vreme ce un nou-născut putea renaște mai lesne decît un bătrîn. (Și la fel gîndeau în cazul sacrificării animalelor.) Sacrificiul primilor născuți ai omului pare a avea un caracter de ofrandă conjuratorie mai mult decît orice oblație a primelor roade. Primul născut – reprezentativ pentru o întreagă posteritate, așa cum sînt primele roade pentru o întreagă recoltă – se întîlmplă să fie victima cea mai calificată pentru o astfel de ocazie, sacrificiul său fiind o garanție pentru familie și un gaj de non-sterilitate, de viitoare fecunditate. La ne-civilizați sau la semi-civilizați nu lipsesc cazurile în care infanticidul este înțeles ca mijloc de protecție și de fecunditate viitoare[715]. Se poate menționa o cutumă din sud-vestul african, care dispune ca, dacă văduva unui șef mort în luptă se recăsătorește, primul copil pe care îl naște cu noul bărbat să fie dat morții, altminteri nenorocirea se va abate asupra celui de-al doilea soț. În Uganda, dacă primul copil al unui șef era un băiat, moașa îl strangula imediat deoarece o astfel de naștere prevestea moartea tatălui. Cam peste tot și cam în orice timp se întîlnește obiceiul de a făgădui divinității – spre sacrificiu sau spre a-l pune în serviciul acesteia – primul născut al unei femei anterior sterilă, cu speranța că va deveni fertilă.

[715] Cf. MacCulloch, art. *Firstborn*, în Hastings, VI, 32.

Fără a ține seamă de sacrificiul primilor născuți, ușurința cu care sălbaticii și toate populațiile vechi au practicat infanticidul ajută cel puțin la înțelegerea modului în care a fost posibilă o astfel de cutumă. Pe de altă parte, rațiunea sacrificiului primilor născuți (care a provocat cel mai mare număr de sacrificii umane, în general) consta în interesul, greșit înțeles, al oamenilor înșiși pentru conservarea lor și, mai ales atunci cînd este vorba despre copii, pentru înmulțirea lor. Pare pe deplin riscant să se coreleze sacrificiul primilor născuți cu un singur motiv special și îngust, cum ar fi ideea că tatăl, trăind prin fiul său, va muri dacă îl lasă pe acesta să trăiască[716]. Această idee nu pare nici prea veche, nici prea răspîndită și a putut rezulta din chiar cutuma stabilită. Numeroasele exemple ale acestei practici la cei ne-civilizați sau semi-civilizați vin mai degrabă în sprijinul ipotezei mai cuprinzătoare, care tocmai a fost propusă.

IV

Reprezentarea mistică a unei specii în individ este principiul pe care se întemeiază jertfa primelor roade. Dar participații cu același caracter mistic se pot stabili între o specie dintr-un ordin (sau chiar un întreg ansamblu de specii – speciile vegetale, de pildă) și o specie dintr-un alt ordin; în virtutea acestor participații, un animal sau un om poate încarna sau personifica cerealele, cutare specie de cereale, întreaga recoltă și chiar vegetația în general. Procedeul se explică, pe de o parte, prin personificarea speciei vegetale, a cerealelor sau a vegetației în ansamblu (personificare mai mult sau mai puțin vagă, deoarece ea nu se limitează niciodată la un singur individ, dar este suficient de bine conturată încît să-și însușească individualități succesive); pe de altă parte, prin ușurința cu care imaginația primitivă transformă un raport de contact, de prezență, de vecinătate, de analogie, de asemănare, în raport de identitate. Este ebine să ne amintim că ideile omului primitiv despre personalitate și identitate sînt destul de fluide. Oameni și animale, toți și toate se crede că vor trăi din nou, ulterior, în alți indivizi ai speciilor lor, iar limitele speciilor, chiar ale genurilor nu sînt de netrecut. În cadrul totemismului, un om este animal sau plantă, sau chiar ploaia și vîntul; în afara totemismului, se întîlnesc asimilări analoage, din care decurg miturile metamorfozei. Din aceste concepții fanteziste s-au născut sacrificiile în care o victimă animală sau umană încarnează spiritul și reprezintă bogăția cerealelor, a vegetației, a anotimpului. Rămășitele atenuate ale acestor idei și practici, la populațiile europene, au fost studiate cu deosebire în ultima vreme, iar cercetările au contribuit din plin la înțelegerea sacrificiilor agrare sau de sezon care se practicau în Antichitate și care s-au practicat în timpurile moderne și în zilele noastre, la semi-civilizați.

La începutul acestui capitol am afirmat că, în imaginația oamenilor primitivi, opera naturii se conturează ca un poem al vieții și al morții repetat anual și simultan în cursul vegetației și al revoluției anotimpurilor, revoluție care uneori este înțeleasă ca o luptă a soarelui – forță a luminii și a vieții – împotriva forțelor adverse – ale tenebrelor și ale morții. Omul s-a gîndit mai întîi nu numai să ajute această lucrare a naturii, ci și să o promoveze. Așadar, el a vrut să asigure prin mijloace proprii lui atît mișcarea anotimurilor, cît și renașterea grînelor și a fructelor cu care se hrănea și fecunditatea turmelor din care trăia; am văzut mai sus că era preocupat să le asigure și strict în legătură cu el însuși. Participarea sa naturală la toate acestea și înlănțuirea cauzelor fizice și fiziologice (în măsura în care le cunoștea) nu îi apar

[716] MacCulloch, 34, şi Westermarck, I, 459, atribuie acestei idei o mai mare importanţă decît i se cuvine, probabil.

drept cauzalitate, ci, mai degrabă, drept condiție sau ocazie; cauzalitatea reală îi părea că se află – după cum și era, într-un sens – în forțele invizibile și își închipuia că poate conduce prin rit spiritele grîului și spiritele întregii vieți, că poate controla ciclul nesfîrșit al morții și al învierii, care îi apărea ca lege a acestei lumi.

Drama liturgică a anotimpurilor a fost mai mult sau mai puțin dezvoltată și complicată în funcție de temperamentul diferitelor neamuri și de condițiile lor de existență. Cerealele sau plantele anuale cu care omul se hrănește sînt ființe pe care le ucide în momentul recoltei, pe care le îngroapă în momentul semănatului, care învie primăvara pentru a fi iarăși ucise... și tot astfel, la nesfîrșit. Tocmai am văzut în riturile primelor roade felul în care putea fi asigurată învierea lor prin tratamentul direct la care sînt supuse; acest tratament putea fi însă aplicat și victimelor reprezentative, ceea ce stabilea un soi de paralelism al liturghiei cu acțiunea agricultorilor. Astfel, indienii din America și-au reprezentat singuri spiritele cerealelor ca tinere sau femei, fiicele sau mamele cerealelor, așa cum erau Core și Demeter pentru neamurile elenice. Imaginea s-a putut dezvolta din rolul femeilor în cultivarea cerealelor. Cu toate acestea, fecioarele și femeile nu par să fi fost sacrificate ritualic, ca fiice și mame ale cerealelor, în Grecia. În vechea Americă era cu totul altfel.

Într-o mare măsură, sărbătorile aztecilor din Mexic reflectă istoria porumbului printr-o serie de sacrificii. Au fost deja semnalate cele a căror semnificație este cît se poate de evidentă. Sărbătorile primelor roade ale porumbului[717] au în centru decapitarea zeiței porumbului nou, Xilonen, reprezentată de o tînără. Cu aceasta se inaugurau recolta și folosirea alimentară a porumbului nou[718]. Cu mai puțin de trei luni înainte[719], cînd tulpinile porumbului începeau să se ridice, se mergea pe ogoare pentru „a-l căuta pe zeul porumbului", adică o plantă tînără de porumb care era adusă acasă și tratată ca o divinitate, oferindu-i-se diferite preparate alimentare, în cantitate mică, pentru a închipui și a opera abundența pe care, o dată ajunsă la maturitate, divinitatea urma să o furnizeze. Tot acest aparat era purtat seara în templul lui Chicomecoatl, zeița alimentelor, unde cîteva fete i se închinau purtînd cîte un manunchi de șapte spice din ultima recoltă, învelit într-o hîrtie roșie stropită cu cauciuc. Numele acestul mănunchi, „spicul septuplu", *chicomolotl*, era același cu al zeiței porumbului. Tinerele erau de trei talii diferite: copile, adolescente și mari, închipuind desigur planta în evoluția ei. Toate aveau picioarele și brațele acoperite cu pene roșii, culoare a divinităților porumbului; mulțimea, remarcă povestitorul, înconjura această procesiune, însă tinerele nu erau privite. Se spune că ritul era pentru binecuvîntarea semințeî[720]. Se pare că întîlnirea porumbului din anul precedent cu tulpinile porumbului nou avea loc mai degrabă pentru fecundarea acestuia din urmă. În același chip, tinerele erau fiicele cerealelor și anticipau rolul lui Xilonen, însă nu este vorba încă despre sacrificiu uman, porumbul neputînd fi tăiat înainte de a fi în spic.

---

[717] Sărbătoarea celei de-a opta douăzecimi, Sahagun, 123-125.

[718] Sahagun, 124.

[719] Sărbătoarea celei de-a patra douăzecimi, Sahagun, 94-96; textul aztec în Seler, *Altmexikanische Studien*, II, 188-194.

[720] Sahagun, 96 (aztec, 190) o spune în termeni direcți. Probabil, însă, că acest lucru nu trebuie înțeles cu prea multă rigoare, deoarece porumbul fiind deja semănat și chiar cu tulpina apărută, se înțelege că spicele ultimei recolte nu erau folosite pentru semănatul care urma și nu serveau decît semănatului din anul următor.

La șaizeci de zile după sacrificiul lui Xilonen, la vremea recoltei[721], avea loc sacrificiul unei alte femei, care o reprezenta pe Toci, „mama noastră", mama cerealelor, zeița porumbului recoltat și utilizat. În ajunul sacrificiului, femeia era condusă în piață (probabil pentru un fel de consacrare a locului), iar la întoarcere, înconjurată de preotesele lui Chicomecoatl, răspîndea făină de porumb; la miezul nopții, sub ochii mulțimii tăcute, era condusă în templul unde trebuia să moară. Toci, precum Xilonen, murea prin decapitare, pentru că reprezenta planta secerată, însă era jupuită imediat, iar un preot se îmbrăca în pielea ei; din zona coapsei era luată o bucată și dusă în templul lui Cinteotl, zeu al porumbului, unde un alt figurant își făcea din ea o mască. Adică Toci, abia decedată, învia și dădea viață fiului ei, porumbul în rod, porumbul de iarnă. Timp de cîteva ore, noul figurant al lui Toci era tratat în același fel precum o lăuză; și, cum la azteci lăuzia era privită ca o luptă, Toci era zeița războiului și a morții; în această calitate, noua Toci asista mai întîi la un fel de trecere în revistă a războinicilor și participa la dansurile lor; dar la final era tratată ca țap ispășitor: toată lumea, începînd cu regele, o scuipa și arunca în ea cu ce nimerea, retrăgîndu-se ulterior. Purtînd încă pielea aceea pe el, figurantul lui Toci mergea și o punea apoi pe un soi de donjon vecin cu frontiera, agățînd-o acolo bine întinsă și cu brațele deschise. La fel se făcea și cu masca lui Cinteotl. În felul acesta, victima recoltei, în mod independent de toate funcțiile divine pe care le îndeplinea, lua cu sine necurățiile, păcatele și relele comunității.

Se va observa că tratamentul la care sînt supuse aici victimele umane corespunde întocmai tratamentului aplicat de către sălbatici animalelor și plantelor. Tipul de cult aplicat speciilor naturale cu scopul obținerii iertării pentru utilizarea lor se adresează reprezentantului lor, care încarnează totodată planta și forța plantei, amîndouă fiind personificate printr-o divinitate. Porumbul este adorat și este omorît în persoana lui Xilonen sau a lui Toci, considerîndu-se că în felul acesta oamenii merită bunăvoința nepieritoarei Xilonen sau a nemuritoarei Toci, care este redată sieși prin moartea indivizilor care o reprezintă și care, în același timp, îi sînt oferiți. Nebunie pe jumătate cugetată, care, la vremea ei, trebuie să li se fi părut cît se poate de logică celor care o practicau și care, sub diferite forme, nu mereu la fel de barbare, dar fără a fi mai rezonabile, a fost mai mult sau mai puțin aceea a tuturor neamurilor care au practicat sacrificiile de care ne ocupăm în acest moment și chiar sacrificiul, în general.

La populația khond[α] din Bengal, anumite sacrificii umane se celebrau și pentru binele recoltelor, pentru protejarea oamenilor împotriva bolilor și a accidentelor[722]. Aceste sacrificii erau periodice, însă, de asemenea, puteau avea loc la ocazii extraordinare. Victima era cumpărată în acest scop sau dinainte desemnată, fie că fusese destinată de către tatăl ei, fie că se născuse în rîndul victimelor (persoanele dinainte desemnate puteau trăi multă vreme în așteptarea sacrificiului și se puteau căsători cu indivizi aflați în aceeași situație). Nimic nu era mai onorant decît o astfel de chemare. Se puneau de acord ca sacrificiul regulat, pe care îl celebrau în vremea recoltei, să procure fiecărui cap de familie o bucată din victimă, acesta punînd-o apoi pe ogorul său. Se spune că sacrificiul o privea, cel puțin nominal, pe zeița-mamă, însă sacrificiul (precum cele ale aztecilor) era eficace în sine. Se celebra „pentru binele umanității"[723], înaintea adunării tuturor. În ziua

[721] Sărbătoarea celei de-a unsprezecea douăzecimi, Sahagun, 133-139.

[α] Trăiește mai ales în Orissa, India, în zone de deal și junglă, și reprezintă o populație de vînători-culegători sau agricultori pe suprafețe defrișate prin ardere.

[722] Frazer, *Spirits of the Corn*, I, 245-250.

[723] Frazer, I, 246.

dinaintea morții, victima era împodobită și copleșită cu onoruri care pot fi calificate drept adorație; participanții își disputau ca pe niște farmece de mare efect o bucățică din pasta de curcuma cu care era unsă sau chiar o picătură din saliva ei. Ritul imolării varia în funcție de loc, dar, fie că victima era ucisă în prealabil, fie că o tranșau de vie, bucățile erau împărțite și duse cît mai repede în orașele dimprejur, unde preotul locului, după ce îngropa o parte în onoarea zeiței-mamă, dădea restul capilor de familie, fiecare grăbindu-se să-și îngroape bucata în ogorul său preferat. În unele regiuni, capul, măruntaiele și oasele erau îngropate; în mod obișnuit însă, erau arse a doua zi după sacrificiu, împreună cu o oaie întreagă, cenușa fiind aruncată apoi pe ogor sau amestecată cu grăunțe, ca să le protejeze de insecte dăunătoare. Caracterul agrar al sacrificiului nu poate fi pus la îndoială, victima încarnînd binecuvîntarea cerealelor; caracterul expiatoriu sau mai degrabă eliminatoriu al flagelului, al bolilor sau al necurăției este ulterior, cum se întîmplă în cazul multor sacrificii de acest fel[724].

Victimele umane din sărbătoarea Thargeliilor, de la Atena, erau tratate ca țapi ispășitori. Totuși, se pare că sacrificiul era unul al primelor roade, pentru deschiderea sezonului roadelor; sub acest aspect, sînt semnificative data sacrificiului, colierul de smochine pe care îl purtau victimele și mitul instituirii, care făcea din acest sacrificiu unul de alungare a foametei[725]. Chiar numele sărbătorii derivă din cel al vasului în care se purtau cu această ocazie primele roade de cereale, nume care era dat și primei pîini făcute din cerealele noi[726]. Ca și la sărbătoarea autumnală a Pyanopsiilor, la Thargelii se purtau și se agățau la porțile caselor ramuri ale primelor roade, numite *eiresione*[727α], prin intermediul cărora se spunea că se alungă foametea. Întrucît o expiere, o propițiere se leagă încă de la origini de prinderea vînatului sau a peștelui, de actul de a tăia planta care servește drept hrană, și întrucît de aceasta se leagă ideea de gestionare a conservării și a răspîndirii speciei comestibile, nu este de mirare că, în întreaga istorie a sacrificiilor, mai cu seamă în sacrificiile de sezon, ideea de a obține uzul inofensiv al produselor alimentare, de asigurare a reînnoirii, de evitare a resentimentelor spiritelor, de înlăturare a nemulțumirii lor – adică a foametei care ar decurge de aici –, de a ispăși orice păcat rămîn foarte interlegate și cresc împreună, una sau alta dintre ele putînd apărea mai accentuată, după caz.

De altfel, toate sacrificiile umane care s-au celebrat cu ocazia însămînțării sau a recoltei nu sînt în mod necesar sacrificii agrare, în care victima ar fi figurat cerealele, încarnînd spiritul acestora; este un caz în care victima pare mai degrabă a se constitui în spirit păzitor al recoltei[728]; sau în care, în afara sezonului, victima a

---

[724] Întemeindu-se pe acest al doilea aspect al sacrificiului, Westermarck, I, 444-451, îl contestă pe cel dintîi, negînd chiar că victima umană ar fi încarnat vreodată spiritul cerealelor şi contestînd că sacrificiile umane despre care discutăm sînt victime substituite. Teza este exagerată deşi interpretarea cutărui sau cutărui sacrificiu ar putea lăsa loc de discuţii. În Mexic, victimele umane încarnau în mod evident zeii, şi este deconcertant de văzut cum toate aceste sacrificii ar putea decurge din ideea de substituţie. Cf. *supra*, n. 190.

[725] A se vedea Farnell, IV, 270 şi 417 (mărturie culeasă de către Photius).

[726] A se vedea Farnell, IV, 416, n. 241, mărturiile referitoare la θάργηλος.

[727] A se vedea Farnell, IV, 269 şi 416, n. 241.

[α] Din gr. ἔριον, ου, τό 'lînă'; mănunchiul putea fi format din ramuri de măslin ori laur, fructe, prăjituri și lînă; după sărbătoare, era agățat la porțile caselor.

[728] Acesta pare a fi cazul vînătorii capetelor, făcută cu orezul în Luzon, una dintre insulele Filipine (Frazer, I, 240) şi, cu siguranţă, acesta este cazul vînătorii capetelor, pe care Frazer, I, 241, în semnalează la wa, trib agricol din Burma superioară.

putut fi sacrificată spiritului cerealelor sau vegetației deja personificate de divinitate[729], sau poate chiar pentru a reînnoi vigoarea plantei, fără a se identifica cu aceasta[730]. De altfel, toate aceste idei sînt departe de a se exclude reciproc și se pot întîlni mai mult sau mai puțin asociate.

Animalele au putut să întrupeze spiritul cerealelor la fel de bine ca oamenii, să figureze și să aducă abundența acestora pe cale mistică[731]. Cel mai reușit tip de astfel de sacrificii, care ne-a fost procurat de religiile Antichității, este cel al boului din Dipoliile Atenei[732]. Se considera că sacrificiul îi era adresat lui Zeus Polienus, dar încă purta în el – în mod independent de destinatarul său – semnificația și eficacitatea unui sacrificiu agrar. Acesta avea loc în iunie (14 *skiroforion*). Pe altarul lui Zeus Polienus, de pe Acropole, se așezau prăjituri, grîu și orz; fără îndoială, erau primele roade ale recentei recolte, grîne vînturate și primele pîini făcute din aceste grîne. Se aduceau cîțiva boi aproape de altar, iar primul care se apropia și gusta din ofrande se auto-desemna astfel în vederea sacrificiului. Un preot, special calificat pentru funcția „omorîtorul de bou", îl dobora cu o lovitură de secure și imediat o lua la fugă, aruncînd instrumentul. Victima primea lovitura de grație prin tăierea gîtului și era jupuită. Între timp, articipanții se prefăceau că-l urmăresc pe primul sacrificator, dar aveau grijă să nu îl ajungă din urmă, iar apoi mergeau în Prytaneu pentru a expune cazul arhontelui-rege. Atunci avea loc un simulacru de proces pentru moartea boului. Fiecare dintre participanți sau martori arunca asupra celuilalt responsabilitatea crimei; în cele din urmă, deoarece principalul vinovat fiind de negăsit, se limitau la a condamna securea cu care fusese ucis boul, care trebuia exilată, aruncată în afara teritoriului. Carnea boului era împărțită între membrii asistenței; pielea sa, umplută cu paie, era cusută, iar animalul împăiat era înhămat la un car pentru un simulacru de arat, exercițiu care nu era mai puțin sacru decît restul ceremoniei.

Probabil că boul a fost ales să încarneze spiritul grînelor deoarece este animal agricol. Selecția finală are în vedere boul care, mîncînd din primele roade, a absorbit tăria recoltei, spiritul grînelor concentrat în acestea. Desigur, boul nu este ucis, după cum spune mitul, spre a-l pedepsi pentru sacrilegiul pe care l-ar fi comis – sacrilegiu care ar fi mai puțin imputabil unui animal ce nu s-ar fi apropiat singur, ci ar fi fost adus de preoți înaintea altarului –; iar dacă ar fi fost vreun sacrilegiu de pedepsit, preotul sacrificator ar fi fost de scuzat. Preotul însuși a comis un sacrilegiu nu însîngerînd sanctuarul, ci omorînd boul, animal sacru, reprezentant care încarnează spiritul recoltei. Crima preotului este de a fi ucis boul; de aceea sacrificiul se numește „uciderea boului", iar preotul, „omorîtorul de bou". Așadar, boul în discuție nu este unul obișnuit, ceea ce nu ne împiedică să considerăm că simulacrul judecății și al condamnării este un rit paralel, cu scuzele și cu cultul adresate de către cei ne-civilizați cutărui animal omorît de ei. Dovada că boul încarnează spiritul recoltei este că acesta din urmă îl reînvie pentru a lucra ogorul –

---

[729] Precum roşcaţii, despre care tradiţia spune că i-au fost sacrificaţi lui Osiris, Diodor din Sicilia, I, 88; Plutarh, *De Iside et Osiride*, 73.

[730] Precum numeroasele victime umane pe care populaţia ashanti, în cadrul sărbătorii ignamelor, după recoltă, turna sînge în găurile de unde fuseseră smulse plantele, Frazer, II, 62. Cu toate acestea, este de reţinut că aceia care nu aveau sclav de sacrificat puneau în gaura ignamei capul unei victime deja sacrificate, ceea ce pare a readuce la cazurile citate la n. 728.

[731] De cînd s-au interzis sacrificiile umane, populaţia khond din Bengal, sacrifică urmînd ritul, în diferite locuri, un ţap sau un bivol, Frazer, I, 249.

[732] Porphyrios, *De abstinentia ab esu animalium*, II, 29-30. Pentru discuţia asupra riturilor şi a miturilor a se vedea Hubert şi Mauss, *Mélanges*, 93-102; Frazer, II, 4-6; Farnell, I, 56-58.

desigur, unul sacru[733] – de unde provine recolta ale cărei prime roade le-a mîncat boul; omul dorește să integreze, în oarecare măsură, același spirit în vederea recoltei următoare. Mitul ne spune că acest sacrificiu a fost instituit spre a alunga foametea, trăsătură pe care o găsim la sacrificiile primelor roade și la alte sacrificii agrare. O dată ucisă victima și recolta eliberată, carnea boului se mănîncă și recolta se poate consuma. Fără îndoială că și această participare la victimă are drept efect transmiterea către cei care sacrifică (la origine, agricultori) forța mistică, pentru succesul muncii[734]. În vremurile clasice, nimeni nu se gîndea să vadă în bou încarnarea spiritului grînelor, și cu atît mai mult pe cea a lui Zeus; cu toate acestea, la origine el era spiritul și încarnarea grînelor și, cel puțin într-o anumită măsură, încarnarea spiritului care, prin grîne și în grîne, hrănea tribul sau cetatea.

Mai puțin solemn și mai puțin bogat în semnificații este sacrificiul purceilor aruncați în groapa lui Eubuleus, de Thesmoforii, la Atena, în vremea sărbătorii Thesmoforiilor[735]. Mitul spunea că porcii lui Eubuleus căzuseră în acea prăpastie atunci cînd pămîntul s-a deschis pentru a face loc Corei răpite de Hades. Acești purcei, precum însăși Cora (care este fiica grînelor), se identifică mistic cu spiritul cerealelor. Cora și porcii sînt grînele îngropate la semănat, ei poartă și sînt spiritul ultimei recolte, care trebuie să fie spiritul recoltei viitoare; sacrificiul porcilor se face pentru recolta care urmează. Și are o atît de mare importanță încît femeile care îndeplinesc sacrificiul anual aduc rămășițele sacrificiului din anul precedent și le amestecă cu semințele, determinînd – se spresupune – rodnicia acestora[736].

Sacrificiul de primăvară pentru Fordicidia, din vechiul cult roman, poate fi lesne considerat rit agrar, deoarece sacrificiul vacii gestante se referă la solul care vegetează; vaca este pămîntul însuși și, precum pămîntul, întrupează spiritul reînnoirii[737].

Deși privim în mod firesc sacrificiul calului, din idele lui octombrie, ca sacrificiu de război[738] (deoarece i se adresează lui Marte), particularitățile sale ne

---

[733] Ne putem gîndi la ogorul sacru, numit βουζύγιον, despre care vorbeşte Plutarh în *Preceptele conjugale*, 42, şi care era aproape de Acropole; cf. Farnell, I, 45 şi 315, nota 17.

[734] Hubert şi Mauss, 99.

[735] *Scoliastul* lui Lucian, text citat de Farnell, III, 327; descriere generală, Farnell, III, 83 ş.urm.; interpretare Frazer, II, 16-21.

[736] Acesta trebuie să fie punctul în care Thesmoforiile, Skiroforiile, Areforiile (sau Aretoforiile) prezintă strînsa înrudire pe care o semnalează Clement Alexandrinul (*Protrepticus*, 14 P, *apud* Farnell, *loc. cit.*) şi relaţia lor comună cu mitul Corei: depozit subteran al ofrandei, căruia i se returnează rămăşiţele, deţinătoare de virtute magică. Scoliastul citat, n. 735, spune că Thesmoforiile se numesc şi Skiroforii şi Aretoforii. Cu toate că aceste nume corespund unor rituri distincte, probabil că afirmaţia nu decurge dintr-o simplă confuzie. Oricare ar fi etimologia lui θεσμός, cuvîntul desemnează obiectele, ofrandele sau resturile ofrandelor, care erau „oferite" ritualic în cadrul sărbătorii; acelaşi este sensului lui σκίρον, din Skiroforie, şi al cuvîntului care constituie primul element al complexului Aretoforie. Faptul că, la origine, aretoforele erau numite hersefore 'purtătoare de rouă' se datorează la aceea că obiectele pe care le purtau – Erichtonios născîndu-se, grîul nou, primele roade ale recoltei – erau metaforic denumite *rouă*. Întrucît *a purta* este înţeles în sens propriu, nu este nici obişnuit, nici uşor de purtat roua într-un coş. A se vedea articolul *Les Arréophores d'Athéna*, în „Revue d'histoire et de littérature religieuses", II, s.n., 1911, 383-388.

[737] Wissowa, 192.

[738] Wissowa, 144-145.

îndeamnă să-l considerăm mai degrabă sacrificiu agrar, „pentru rezultatul recoltelor”[739]; și nu este vorba despre a mulțumi unei divinități pentru recolta bogată, ci de a opera transmiterea spiritului care a produs recolta precedentă și care acum se află în cal. Marte, cel căruia i se adresează sacrificiul, este un zeu antic care, cel puțin parțial, era spiritul vegetației; în cursa în care ieșea învingător, calul era desemnat marțian sau însuși Marte. Din păcate, nu cunoaștem decît anumite detalii ale riturilor, însă expunerea capului înconjurat de pîini arată foarte clar că victima reprezenta grîul[740]; și lupta care se dădea între oamenii din cartierul Via sacra și cei din Subura[741] pentru posesia capului clasează sacrificiul printre riturile de sezon. Data sacrificiului îl așază în mod destul de firesc în relație cu semănăturile, sîngele vărsat pe cenușa din căminul din Regia – și utilizat apoi, pe cît se pare, la lustrația din cadrul sărbătorii Parilia, împreună cu cenușa vacilor din cadrul sărbătorii Fordicidia[742] – relaționează sacrificiul cu viața naturii, nu cu expedițiile războinice, deși posibilitatea unei relații cu acestea nu este de exclus.

Ritul boului de primăvară, din China, prezintă o semnificație destul de complexă. Acest rit este menționat în *Li ki* printre cele care se celebrează la sfîrșitul iernii, pentru a îndepărta emanațiile pestilențiale și bolile: „se aduce afară boul de lut, pentru a petrece frigul”[743]. El există și azi, cu o semnificație concretă, asupra căreia textul sumar din *Li ki* nu sugerează nimic, cu toate că, firește, ea urcă tot în Antichitate. La Amoy, de pildă, la reînceperea anotimpului, autoritățile ies în afara orașului, îmbrăcate de iarnă, fiind urmate de oameni ce duc un bou de hîrtie multicoloră, numit „bou de primăvară”. Cu toții se îndreaptă către un altar ridicat în cinstea zeilor ogorului și ai grîului sau în cinstea patronului agriculturii; mandarinii se închină și ard tămîie, apoi boul de hîrtie este ars sau făcut bucăți, iar ei se întorc acasă și dau jos hainele de iarnă, pentru a le lua pe cele de primăvară[744]. Ceremonia, așadar, este un rămas bun spus iernii, dar nu fără un fel de contradicție, deoarece boul este numit „bou de primăvară”, dar figurează primăvara sau, mai degrabă, întregul an, prin varietatea culorilor sale; în loc de a goni anotimpul care a trecut, par a-l distruge pe cel care sosește; probabil însă că asta este doar o aparență.

În diverse locuri, manechinul conține grîne care se risipesc pe măsură ce mandarinii sfîșie hîrtia lovind boul cu bețele[745]. Ritul de „a bate boul” este foarte răspîndit; „a bate boul” sau „a bate primăvara” sînt expresii des folosite. Este citat un caz în care simulacrul este o vacă mare din pămînt – care amintește de boul de lut din *Li ki* –, în care sînt așezate multe vaci mici, tot din pămînt; întregul este spart, iar bucățile sînt făcute praf, acesta fiind răspîndit pe ogoare[746]. În altă parte, bucățile din boul de hîrtie care scapă de foc sînt disputate ca un talisman aducător de noroc[747]. În aceste condiții pare dificil de admis că boul figurează pur și simplu spiritul grînelor sau primăvara care este biciuită pentru a i se stimula energiile[748]. El nu a încetat să

---

[739] „Panibus redimibant caput equi immolati idibus octobrius in campo Martio, quia id sacrificium fiebat ob frugum eventum”, Paul, 220.
[740] Cf. n. 739.
[741] Plutarh, *Questiones Romanae*, 97.
[742] Ovidiu, *Fastele*, IV, 733, „Sanguis equi suffimen erit, vitulique favilla; Tertia res, durae culmen inane fabae”.
[743] *Li ki*, c. V, *Yue ling*, a, 6, 38.
[744] De Groot, *Émoui*, I, 91-93.
[745] Frazer, II, 10.
[746] Frazer, II, 11.
[747] Frazer, *loc. cit*.
[748] Frazer, II, 12; Chavannes, *Le T'ai chan*, 500.

închipuie, înainte de toate, iarna trecută, care este gonită, și anul care se duce, cu toate impuritățile și relele pe care le poate conține; însă, în același timp, închipuie acest an cu toate produsele sale și cu însăși tăria din care acestea au apărut; așadar, se sparge anul vechi deoarece este important ca acesta să plece și pentru ca noul an să se poată naște. Prin aspectul său dublu, ritul boului seamănă cu sacrificiul mexican pentru Toci și cu multe alte rituri de sezon în care se asociază ideile de moarte și de înviere. Este neîndoios că chinezii au început prin a sacrifica cu această ocazie un bou viu[749], iar în zilele noastre, în anumite locuri, după ce au ars un bou de hîrtie, se ucide un bou adevărat, a cărui carne este împărțită între mandarini[750].

Tot ca rit al reînnoirii, în sens larg, trebuie înțeles și sacrificiul anual al boului, care avea loc înaintea sanctuarului taurului negru din insula Nossi-Be, din Madagascar[751]: îl prezida regina grupului etnic sakalave, din Ampasimena; asistenții își treceau mîna prin părul animalului pentru a se feri de orice boală în timpul anului care începea, pentru că, firește, victima avea oarecare semnificație de țap ispășitor. Totuși, nu credem că acest sacrificiu ar fi avut vreo relație specială cu vegetația; dar o relație generală cu viața naturii este cu atît mai verosimilă cu cît, independent de festinul ritual, ceremonia cuprindea, pe cît se pare, un soi de căsătorie sacră. În modul cel mai firesc, la riturile reînnoirii, alături de grija de a îndepărta relele (considerate povară și consecință a trecutului), s-a adăugat voința de a le dobîndi pe cele bune și de a duce viața mai departe.

Riturile de uniune sexuală, adică uniunea sexelor practicată ca act magic, se întîlnesc frecvent la cei ne-civilizați și la semi-civilizați. Ele subzistau ca simulacru în Anthesteriile de la Atena[752] și în misteriile de la Eleusis[753], deoarece existaseră mai întîi în practica reală din cadrul riturilor de însămînțare și de reînnoire. De altfel, semnificația lor a putut varia în funcție de ocazii. În cadrul relației lor cu riturile agrare, ele constituie un farmec fecundator pentru sol; dar probabil că nu trebuie să avem pretenția de a le înțelege prea riguros, din moment ce ideile sălbaticilor asupra fenomenului generației erau foarte vagi. Actul sexual putea fi foarte bine înțeles ca rit de succes, de eficacitate generală pentru fecunditatea naturii vegetale, animale și umane, atunci cînd era astfel practicat ritualic de către persoane reprezentative pentru grupul lor: rege sau regină, preot sau preoteasă, sau persoane pur și simplu însărcinate cu acest serviciu în cadrul ocaziilor solemne[754].

---

[749] Chavannes, *loc. cit*.

[750] Frazer, II, 11.

[751] Van Gennep, 247-248.

[752] Căsătoria reginei cu Dionisos, *supra*, p. 128.

[753] Uniunea hierofantului cu preoteasa lui Demeter. A se vedea *Mystères païens*, 71.

[754] S-a putut vedea unirea sexuală practicată ca rit de desacrare, în Madagascar; la populaţia baganda, actul sau simulacrul său sînt foarte frecvente ca rit de bun augur sau de reuşită: de exemplu, la începutul expediţiilor de război, după un prim angajament de succes, pentru a asigura succesul campaniei (Roscoe, 357). Schimburile de femei se practică la triburile din centrul şi nordul Australiei, în timpul pregătirilor marilor ceremonii, pentru ca aceste pregătiri să decurgă bine, pentru ca tot echipamentul lor decorativ să reziste pe corpul figuranţilor şi ca ceremoniile să se încheie cum trebuie (a se vedea, de exemplu, Spencer şi Gillen, *Northern Tribes*, 236). Aşadar, toate cazurile de coit ritual se explică prin ideea de fecundare.

V

Este foarte natural ca riturile populațiilor sedentare să fi fost coordonate într-un ciclu anual de sărbători, condiționat, la neamurile care trăiau în principal din cultura pământului, de mersul vegetației. S-a putut observa deja că ciclul sărbătorilor celebrate în Mexic corespundea, cel puțin într-o bună măsura, cu fazele culturii, creșterii, recoltării și utilizării porumbului. Aceste rituri erau întrețesute cu rituri ale focului, aflate în relație cu parcursul Soarelui: sacrificiul anual către Tezcatlipoca (din luna mai), numeroasele sacrificii umane din cadrul sărbătorii dedicate lui Uitzilopochtli (de la sfîrșitul lui noiembrie), sacrificiile umane făcute la fiecare patru ani și la fiecare cincizeci și doi de ani (de la sfîrșitul lui ianuarie), pentru noul foc; de asemenea, se alăturau riturilor de sezon. Astfel de cicluri au existat peste tot, chiar dacă varietatea mijloacelor de subzistență și dezvoltarea vieții sociale și naționale la neamurile cu civilizație mai avansată au dus la pierderea importanței vechilor rituri agrare, a căror semnificație a fost mai mult sau mai puțin alterată și care au fost amestecate cu rituri avînd un alt caracter.

La populația ewe din Togo, căreia ignama îi procură principala materie pentru alimentație, marile rituri anuale se fac în vederea plantării și recoltării ignamelor; se poate menționa un trib care celebrează la fiecare șapte ani o mare sărbătoare cu caracter parțial expiatoriu, în vederea plantării ignamei[755].

Vechile sărbători ale lui Israel se refereau la începerea și la încheierea recoltei, la culegerea de fructe sau a viei, această ultimă sărbătoare coincizînd, poate, cu o sărbătoare a reînnoirii anului, către echinoxul de toamnă. Acest caracter particular al sărbătorilor israelite este încă evident în ritul mozaic[756].

În calendarul destul de încărcat al sărbătorilor de la Atena, nu este deloc ușor de descîlcit un ciclu de sărbători vechi aflate în relație cu agricultura: Thesmoforiile, cu sacrificiul porcilor în groapa lui Eubuleus, sînt un vechi rit al semănăturilor de toamnă[757]; Anthesteriile sînt o sărbătoare a reînnoirii, caracterizată prin evocarea lui Dionisos și simulacrul uniunii zeului cu soția arhontelui-rege; rituri solemne la care participă doar femeile (precum Thesmoforiile) și care prezintă aceeași relație esențială cu vegetația, dacă nu în special cu grînele[758]; Thargeliile, în mai, sînt o sărbătoare a primelor roade, care prezintă trăsăturile unei mari expieri, ale alungării flagelurilor și foametei[759]; s-a putut vedea, de asemenea, că sacrificiul din cadrul Dipoliilor, din iunie (jertfirea boului, cu ritualul său arhaic și simulacrul învierii), se face în vederea încheierei recoltării, pentru recolta vînturată și începerea muncilor din noul an agricol[760].

La Roma, sacrificiul cu ocazia Fordicidiei, pe 15 aprilie, are loc pentru ca turmele să fie fecunde, cu același prilej avînd loc și un ritual împotriva sterilității solului[761]. Sacrificiul cîinelui roșcat, pe 25 aprilie, Robigalia, pe care îl va face flaminul lui Quirinus în crîngul numit Robigus, de pe via Claudia, are loc pentru a îndepărta (se poate spune – pentru a ucide) rugina grîului, personificată de Robigus

---

[755] Spieth, 105-108.
[756] A se vedea *Lev*., XXIII; *Ex*., XXXIV, 18, 22.
[757] *Supra*, p. 83, 170.
[758] *Supra*, p. 127.
[759] *Supra*, p. 82.
[760] *Supra*, p. 83.
[761] Ovidiu, *Fastele*, IV, 629-640. De reținut v. 633-634: „Nunc gravidum pecus est, gravidae nunc semine terrae, Telluri plenae victima plena datur".

și încarnată în victimă[762]. Triplul sacrificiu – al vierului, berbecului și taurului –, de Ambarvalia, cînd, la sfîrșit de mai, victimele erau duse în procesiune împrejurul ogoarelor, este de lustrație, pentru a garanta împotriva oricărei influențe rele asupra recoltelor aflate în creștere, a turmelor și a oamenilor[763]. Vinalia, din 19 august, au loc pentru inaugurarea culesului viei[764]; Condualia, din 21, și Opiconsivia, din 25, se referă la depozitarea recoltei[765]. Sacrificiul calului, pe 15 octombrie, marchează sfîrșitul anului agricol și pregătește semănăturile[766], care, la solstițiul de iarnă, încoronează sărbătoarea Saturnaliilor[767]. Oricît de puțin cunoscute ar fi riturile celor mai multe dintre aceste sărbători, numele pe care îl poartă indică destule despre felul lor. Totuși, acest ritual agrar al unui neam războinic ar putea să nu fie cu totul independent de obiceiurile sale militare, iar dansurile salilor, din martie, în vederea reînnoiririi, puteau să nu fie doar un rit de primăvară pentru a ocroti nașterea vegetației, ci repetiția preliminară și mistică a expedițiilor de război, a căror încheiere putea fi marcată în octombrie, prin sacrificiul calului. Vechiul Marte al romanilor era un spirit al pădurii și al cîmpurilor, și zeul luptelor. În plus, trebuie amintit că, la cei ne-civilizați și la semi-civilizați, riturile de vînătoare și de război se confundă adesea (dintr-un motiv întemeiat, întrucît, adesea, vînătoarea de oameni și războiul cu animalele au același obiect și se poartă în același mod).

---

[762] Ovidiu, IV, 957-992. Relaţia sacrificiului cu Sirius şi canicula trebuie să fi apărut ulterior. Varro, *De lingua latina*, VI, 16: „ne robigo occupet segetes". Marea litanie a sfîntului Marcu a înlocuit, la Roma, ritul Robigalia, itinerariul procesiunii fiind în mare parte acelaşi, Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 294. – Asupra *augurium canarium* a se vedea cap. IV. Cîinele era de asemenea *piacutum*-ul obişnuit al ţăranilor romani, cînd îşi permiteau vreo muncă în zi de sărbătoare; Columella, II, 21, 4.

[763] Vergiliu, *Georgice*, I, 345; Cato, *De re rustica*, 141. De altfel, sacrificiul este de conjurare, precum cel din Robigus, şi se poate observa de la Cato: că se referă la Marte, cu siguranţă ca spirit al vegetaţiei (cu toate acestea, opinia contrară la Wissowa, 143); că cele trei victime formează o unitate mistică, cărora nu este nevoie să li se dea atenţie individuală denumindu-le individual în formula de invocare; că ritul nu este doar pentru protejarea roadelor şi a pămîntului, ci şi pentru cea a turmelor şi a personalului agricol. În oarecare măsură, Marte personifică binele sperat şi relele temute. Roscher, *Ausführliche Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, II, 2403, art. *Mars*, concepe Robigus (după Mommsen) ca pe o „indicare cu degetul" a lui Marte campestru.

[764] Cf. Wissowa, 115; Fowler, 204-206. Textul lui Varro, VI, 16: „Flamen Dialis auspicatur vindemian, et ut jussit vinum legere, agna Jovi facit, inter quojus exta caesa et porrecta flamen primus vinum legit", este oarecum lipsit de claritate, însă ceea ce spune Pliniu, *Naturalis historia*, XVIII, 69 (284) despre Vinalia din aprilie: „Vinalia priora... degustandis vinis instituta, nihil ad fructus attinent" lasă să se înţeleagă că sărbătoarea din august se referă la struguri, la culesul viei, la care se raportează *auspicatio* despre care vorbeşte Varro.

[765] Consus şi Ops sînt personificări ale recoltei. La origine, Consus, din *condere*, reprezintă grîul pus în siloz, şi fără îndoială că de aici se trage faptul că altarul ei, din Circ, era subteran; Wissowa, 201.

[766] *Supra*, p. 170.

[767] La origine, sărbătoare a încheierii recoltei. Relaţia lui Saturn cu semănăturile este garantată prin etimologia numelui său. Frazer, *Magic art*, II, 311, n. 4 abandonează relaţia pe care a vrut să o stabilească între Saturnalii şi *regifugium*, dar nu-şi abandonează ipoteza unui sacrificiu vechi, al persoanei regale. Sub acest aspect, ar fi de reţinut că maestrul Arvalilor, miticul succesor al lui Romulus, era reînnoit în fiecare an, în ziua proprie a Saturnaliilor, pe 17 decembrie.

Viața deplină a naturii nu este nicăieri mai bine reflectată printr-un ritual decît în China. Îngrijindu-se, printr-un cult care cuprinde economia Universului, de întreținerea și comportamentul oamenilor, Fiul Cerului și, proporțional cu rolul lor, funcționarii și supușii săi, imită și urmează în gesturile lor ritualice și chiar în felul de a fi această viață totală, care este obiectul religiei. În Antichitate, locuința, costumul, regimul împăratului Chinei, culoarea cailor săi și cea a stindardelor sale corespundeau anotimpurilor anului. Primăvara, Fiul Cerului se îmbracă în turcoaz; în prima zi a anotimpului, merge la periferia de est în întîmpinarea primăverii înseși și îi aduce acesteia sacrificiul cuvenit suveranului celest al acestui anotimp, care este *Împăratul verde*[768]; în cursul primei luni, în ziua și la ora favorabile, aducînd un plug în vehicolul său, merge să inaugureze lucrul de pe ogorul sacru[769], care procură cerealele, fructele și legumele pentru ofrandele sacrificiilor imperiale[770]. La origine, nu este vorba despre a încuraja agricultura prin exemplul suveranului, ci de a o consacra, de a determina începerea lucrul pămîntului de către o persoană calificată să promoveze eficient opera naturii. Aceasta, deoarece principiul care domină această economie a cultului și pe care vechiul ritual îl repetă după ce a indicat riturile fiecărei luni este că, dacă se interverteau riturile anotimpurilor, se tulbura întreaga ordine a lucrurilor; încît, dacă se celebrau în vară riturile iernii, se aducea gheața și chiciura, și invers[771]. În cea de-a doua lună, Fiul Cerului, alegînd o zi favorabilă, ordonă ca, în toată țara, poporul să aducă sacrificii zeilor pămîntului[772]. În aceeași lună, în ziua în care sosesc rîndunelele, se celebrează un sacificiu de bou, berbec și porc, în prezența sa și în onoarea geniului tutelar al căsătoriilor și al nașterilor, o cinste specială fiind acordată soțiilor imperiale, pe care Fiul Cerului le-a onorat recent în așternutul său; el îi oferă fiecăreia un etui conținînd un arc și săgeți, care semnifică nașterea unui copil de sex masculin[773]. Această solemnitate poetică se află în relație cu vechea credință și cu legendele concepției prin intermediul unei rîndunici[774]. În luna a treia, Fiul Cerului oferă veșminte galbene (culoarea frunzelor tinere de dud) „vechilor stăpîni", pentru a-i face interesați de cultivarea viermilor de matase[775]; totodată, inaugurînd pescuitul de sezon, el oferă, în templul ancestral, primele roade ale sturionilor (pe pescuiți de curînd)[776]. La sfîrșit de sezon are loc sacrificiul animalelor, care sînt sfîșiate la porțile orașului, pentru a alunga aerul nociv și bolile[777]. Pentru vară, Fiul cerului îmbracă roșul și, în prima zi a primei luni, merge în suburbia de sud pentru a primi vara și a-l onora pe *Împăratul roșu*[778]. Fiind prima lună de vară și perioada recoltării grîului, Fiul Cerului gustă din primul grîu, alături de o bucată de carne de porc, după ce a oferit din el mai întîi strămoșilor[779].

---

[768] *Li ki*, c. IV, *Yue ling*, a. I, 9-10.
[769] *Ibidem*, a, I, 13.
[770] *Li ki*, c. XXI, *Tsi i*, a. 2, 5.
[771] *Li ki*, c. IV, *Yue ling*, a. I, 24, şi la sfîrşitul instrucţiunilor referitoare la fiecare lună, în acest capitol.
[772] *Ibidem*, a, 2, 7.
[773] *Ibidem*, a, 2, 9. După c. X, *Nei tse*, a. 2, 16, la uşa lăuzei se agăţa un arc, după naşterea unui băiat, sau un ştergar, pentru o fată.
[774] A se vedea Legge, *The Shû King*, 307.
[775] *Li ki*, c. IV, *Yue ling*, a. 2, 21.
[776] *Ibidem*, a. 2, 25.
[777] *Ibidem*, a. 2, 34.
[778] *Ibidem*, a, 3, 10.
[779] *Ibidem*, 3, 17. Un autor vechi (citat de către Couvreur, *Li ki*, I, 357) spune că carnea de porc temperează efectul grîului nou, care este surescitant. Ne putem îndoi că aceasta ar fi fost

De-a lungul celei de-a doua luni, funcționarii din toată țara fac suplicații și sacrificii pentru ploaie, munților, fluviilor și izvoarelor; în același timp ei oferă sacrificii manilor tuturor vechilor prinți, guvernatori și ai altor funcționari care au adus poporului mari servicii, aceste sacrificii având totodată scopul de a obține o recoltă bogată[780]. În această lună cade solstițiul de vară, ocazie cu care Fiul Cerului celebrează, pe movila pătrată care semnifică pământul, sacrificiul unui taur tînăr și roșcat, care este îngropat apoi[781]. Aceasta fiind luna în care se recoltează meiul, Fiul Cerului gustă mei cu pui, după ce l-a adus ca ofrandă strămoșilor[782]. Culoarea toamnei este albul. În prima zi, Fiul Cerului iese în întîmpinarea toamnei și îl onorează pe *Împăratul alb* la periferia de vest[783]. Este vremea în care se recoltează ultimele cereale, iar Fiul Cerului gustă din primele roade de cereale, după ce aduce ofrandă strămoșilor[784]. În luna a doua a toamnei, care este perioada echinocțiului, în care răsuflarea morții cîștigă teren asupra răsuflării vieții, Fiul Cerului face sacrificii capabile să alunge emanațiile pestilențiale[785]. În același timp, după ce oferă ofrande strămoșilor, gustă primele roade ale oleaginoaselor, cu carne de cîine[786]. În luna a treia, primul ministru face să se reîntoarcă „în grînarul spiritelor recolta de pe ogorul Regelui celest" – ogorul imperial pe care are loc ceremonia arăturii –, cu toate formele și stările de respect cuvenite, aceste grîne trebuind folosite în cadrul sacrificiilor imperiale[787]. În această lună are loc o mare vînătoare condusă de împărat, înarmat ca de război: „el ordonă celui care conduce sacrificiile să ofere o

---

cauza originară a combinaţiei. Carnea ar putea fi, în oarecare măsură, tot o ofrandă a primelor roade.

[780] *Ibidem*, a. 3, 29.

[781] Caracterul magic primitiv al sacrificiilor din perioada solstiţiului pare autentic. Textele vechi le consideră, cel puţin parţial, ca înlăturînd flagelurile. Cf. *Tcheou li*, XVII, 37 (Biot, II, 134). Asupra riturilor moderne ale marelui sacrificiu al pămîntului, a se vedea De Groot, *Émoui*, I, 320. Chavannes, *Le T'ai chan*, 499, citează acest frangment din „istoria hanilor ulteriori": „În ziua solstiţiului de vară, se curăţă puţurile pentru a schimba apa; în ziua solstiţiului de iarnă, se servesc de o coarbă pentru a produce foc prin fricţiune, pentru a schimba focul". Sub acest aspect, Chavannes observă: „În felul acesta, omul aduce o apă nouă, în momentul în care are nevoie ca principiul umed să renască, aprinde un foc nou, în momentul în care principiul focului trebuie să reapară; prin acţiunea sa el ajută natura". Poate că ar fi mai corect să se spună că o conduce. De altfel, riturile în discuţie trebuie să fie mai vechi decît speculaţiile asupra celor două principii, iar în cel de-al doilea caz focul a fost reînnoit pentru a urca la soare, în primul caz apa a fost reînnoită pentru a combate seceta adusă de soarele aflat în creştere. Ar fi îndrăzneţ să se admită că, dacă sacrificiul de la solstiţiul de iarnă, socotit a se adresa Cerului, avea scopul de a reanima soarele, cel de la solstiţiul de vară, care comporta aceeaşi victimă, însă îngropată în loc de a fi arsă, şi care era socotit a se referi la pămînt, avea drept scop amorţirea căldurii descătuşate la solstiţiul de vară?

[782] *Li ki*, c. IV, *Yue ling*, a. 3, 30. Asupra alegerii cărnii, cf. *supra*, n. 779. În acest caz, masa se completează cu cireşe, ca desert, care, desigur, trebuie privite ca trufandale.

[783] *Ibidem*, a. 4, 31.

[784] *Ibidem*, a. 4, 34.

[785] *Ibidem*, a. 5, 10 (15)

[786] *Ibidem*, 5, 11. Cf. *supra*, n. 779 şi 782. Se poate vedea, art. 5, 16, că echinoxul era vremea marcată pentru verificarea (egalizarea) greutăţilor şi măsurilor, trăsătură care se află în relaţie cu spiritul general al religiei chineze.

[787] *Ibidem*, a. 5, 26.

parte din vînat spiritelor celor patru puncte cardinale"[788]. Tot aceasta este vremea în care Fiul Cerului gustă orezul nou, cu carne de cîine, după ofranda din sala strămoșilor[789]. Culoarea iernii este negrul. Fiul Cerului iese în întîmpinarea iernii și îl onorează pe *Împăratul negru*, la periferia de nord[790]. Iarna și ruptura comunicării dintre cer și pămînt sînt declarate în mod oficial[791]. În luna a doua au loc suplicații și sacrificii în toată țara, către spiritele celor patru mări, ale marilor fluvii, ale izvoarelor celebre, ale puțurilor și fîntînilor[792]. Sacrificiul de la solstițiu este celebrat de către Fiul Cerului prin sacrificarea unui tînăr taur roșcat, precum la solstițiul de vară, dar pe un dîmb închipuind cerul, iar victima este arsă[793]. La sfîrșitul celei de-a treia luni de iarnă, care este ultima lună din an, „se împlinesc mari rituri pentru a alunga emanațiile pestilențiale", tăind victimele în bucăți; în ultima zi „se aduce afară boul de lut, pentru a conduce frigul"[794]. Iarna este singurul anotimp condus astfel. Aceasta, deoarece este anotimpul cel mai rău și, totodată, pentru că, dimpreună cu iarna, se conduce și vechiul an. În această ultimă lună are loc o partidă de pescuit inaugurată de către Fiul Cerului, primii pești fiind degustați de acesta în condițiile obișnuite[795].

Dacă ne-ar fi fost mai bine cunoscut și mai lămurit, ritualul din vechiul Babilon ne-ar fi arătat un șir de rituri asemănător în ceea ce privește guvernarea naturii, însă în care astrologia lăsase o amprentă profundă și metodic urmată în elaborarea credințelor și a ritualului. La fel, religia din Egipt, al cărei simbolism astral pare a fi avut o mare dezvoltare.

În aceste două religii din urmă (și în cele din Grecia și de la Roma, dar în mai mică măsură), viața socială este, într-un oarecare fel, mult mai eliberată de viața naturii decît în vechea religie chineză, viața civilă este mai detașată de riturile religioase și, pe de altă parte, istoria politică este mult mai prezentă în cadrul solemnităților publice. În aceste culte naționale, viața națională s-a imprimat în rituri și a înlocuit, mai vizibil decît în China, semnificația lor magică primitivă. Poate că ar fi întemeiat să se spună că, în China, viața națională capătă cunoștință de continuitatea ei în cadrul cultului strămoșilor, degajîndu-se totodată de magia naturistă. În religiile lumii occidentale, zeii, oricare ar fi originea lor, au sfîrșit prin a personifica cetățile și imperiile. Sărbătorile lor și-au pierdut, mai mult sau mai puțin, caracterul sezonier, iar uneori l-au pierdut cu totul, pentru a-l lua pe cel al suplicațiilor sau al bucuriilor naționale, în care interesul orașului sau al imperiului nu mai este doar cel al subzistenței sale materiale, prin abundența recoltelor și înmulțirea turmelor, ci cel al grandorii sale politice, cu amintirile și speranțele sale. Se produce o consacrare a timpului, care nu este simpla ghidare magică a anotimpurilor și a naturii vizibile, ci un soi de călăuzire morală și providențială a lucrurilor, întru binele suprem al comunității[796].

În felul acesta, Panateneele (despre care s-a spus că au fost instituite de către Pisistrate și care se celebrau la fiecare patru ani) sînt o dezvoltare cu totul politică și

---

[788] *Ibidem*, a. 5, 32-34.
[789] *Ibidem*, a. 5, 37.
[790] *Ibidem*, a. 6, 10.
[791] *Ibidem*, a. 6, 13.
[792] *Ibidem*, a. 6, 32.
[793] *Li ki*, c. IX, *Kiao te ceng,* a. 2, 2-7; c. XX, *Tsi fa*, 2. Cf. *supra*, n. 779. Asupra riturilor moderne a se vedea Grube, 73-77.
[794] *Li ki*, c. IV, *Yue ling*, a. 6.46.
[795] *Ibidem*, a. 6, 49.
[796] Cf. *supra*, p. 67.

națională a Panateneelor anuale, mult mai vechi, care erau socotite a comemora nașterea Atenei și care în realitate erau sărbătoarea Atenei Polias, patroana și personificarea cetății[797]; erau, adică, o sărbătoare deja politică, fără îndoială devenită astfel după ce începuse ca un rit pur sezonier al unei sărbători agrare ale cărei semnificație și obiect primitive s-au șters într-atît, încît asupra acestei chestiuni nu putem face decît presupuneri. Sărbătoarea nu mai este de sezon decît în virtutea periodicității sale regulate și a datei sale fixe; atît cît ne putem da seama, riturile și sacrificiile ei nu mai prezintă o relație specială cu anotimpul și nu arată intenția de a influența în mod direct cursul fenomenelor naturale. Sub acest aspect, ele se prezintă sub aceleași condiții precum riturile și sărbătorile coordonate prin însăși instituirea lor în direcția vieții naționale, precum sacrificiul aniversar în onoarea morților, de la Plateea.

De altfel, trebuie remarcat că, în vremurile clasice, caracterul originar magic al riturilor se sezon nu era deloc înțeles, dacă nu cumva nu era cu totul uitat. Proba o furnizează înseși miturile care se raportează la acestea. Vechile rituri erau considerate a comemora binefacerile divine, iar comemorarea unei nașteri divine, de pildă a nașterii Atenei, din cadrul Panateneelor, poate fi așezată în această categorie, la fel precum cea a darului grîului de către Demeter, la Thesmoforii; de asemenea, eficacitatea lor negativă, pentru îndepărtarea răului, era înțeleasă ca lustrație sau expiere, le fel și comemorarea unei expieri încheiate în timpurile mitice. Au devenit chiar, destul de frecvent, o simplă comemorare a faptului mitic al cărui sens originar nu mai era perceput. În toate situațiile, nu mai erau decît elementele variate ale unui serviciu divin orientat către nevoile generale ale cetății și care arăta astfel o semnificație și un caracter cu totul sociale.

Aceeași observație este valabilă pentru sărbătorile romane. Se poate vedea în *Fastele* lui Ovidiu comentariul făcut riturilor, perfect limpezi pentru noi, la Fordicidia sau Robigalia[798]. Romanii din timpurile istorice nu mai înțelegeau nimic din riturile argeene și nici din multe altele. Totul se păstra ca un omagiu adus zeilor Romei, instituit cîndva și reluat tradițional, și ca un mijloc de asigurare a protecției imperiului de către aceștia. Zeii străini se identificau sau se asociau cu divinitățile romane, în cadrul acestui rol de protecție. Din toate vechile culte naționale, curînd subordonate în oarecare măsură cultului Romei și celui al lui August, se forma un soi de cult al imperiului, în care toți zeii, din toate ținuturile, colaborau la întreg și furnizau prosperitatea comună. În acest sincretism destul de haotic, ideea sorții romane[799] tindea să domine, mai mult sau mai puțin, semnificația magică a vechilor rituri și interesul lor local, cel puțin într-atît încît schimbările intervenite în condițiile generale ale vieții și ale gîndirii să nu le discrediteze pur și simplu.

Consacrarea timpului și economia sezonieră a sărbătorilor se păstrează în economiile mîntuirii, cel mai ades fără a pierde complet contactul cu magia primitivă. Lucrurile nu stau astfel doar în cultele care, prin sincretism, ajung, practic, la un amalgam de religie națională și de economie a mîntuirii, precum religia chineză cu amestecul ei de vechi cult național, de taoism și de budism, sau precum religia din imperiul roman, în fapt constituită de cultul imperial, de vechiul cult roman și de vechile culte naționale, în sfîrșit, precum în misterii, care încorporau ideile și riturile mîntuirii individuale; aceeași consacrare a timpului, cu o semnificație magico-religioasă providențială și mîntuitoare, apare în economiile

[797] Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, 195-200. Data de 28 hecatombaion (iulie) se potrivea unei sărbători de după recoltă (Farnell, I, 295).
[798] *Supra*, n. 760 și 761.
[799] Cf. Wissowa, 339-342.

mîntuirii care s-au constituit în sistem religios cu adevărat independent și care exclude, mai mult sau mai puțin, orice altceva[800].

În religia avestică există un ciclu de sărbători sezoniere care, la origine, au fost în relație, ca toate aceste sărbători, cu cursul anului agricol și pastoral[801]. Aceste solemnități sînt în număr de șase, repartizate aproape regulat pe întinderea anului, cu o durată de cinci zile fiecare, sărbătoarea principală fiind în ultima zi. Prima sărbătoare, în cea de-a cinsprezecea zi a lunii a doua (5 mai), este numită „a mijlocului primăverii", sărbătoare a reînnoirii, în care se consacră zeilor primele flori. Cea de-a doua, într-a cinsprezecea zi a celei de-a patra luni (4 iulie), numită „a mijlocului verii" (raportat la vechea diviziune a anului, în șapte luni de vară și cinci luni de iarnă), se spune că este, din punct de vedere rural, sărbătoarea încheierii cositului de fîn; cea de-a treia, în a treisprezecea zi a celei de-a șasea luni (16 septembrie), este cea „care aduce grîul", în care se aduc ofrande de grîu și de fructe, și încheie recoltatul; cea de-a patra, în a treisprezecea zi a celei de-a șaptea luni (16 octombrie), ultima zi a verii, este cea „în care căldura coboară", în care, la ora amiezii, *gah*-ul Rapitwin revine pe pămînt, iar acaeastă sărbătoare pare a se fi aflat în legătură cu împerecherea turmelor; cea de-a cincea, în cea de-a douăzecea zi a celei de-a zecea luni (4 ianuarie), se numește „a mijlocului iernii" și se poate să fi fost, la origine, o sărbătoare a solstițiului; cea de-a șasea, organizată în onoarea *fravashi*-lor strămoșilor, se întinde pe zece zile, ultimele cinci ale lunii a douăsprezecea și cele cinci zile complementare, încheindu-se o dată cu anul, pe 20 martie, și, în consecință, fiind posibil să fi fost legată la origine de echinoxul de primăvară. La fiecare dintre aceste sărbători se face o adaptare specială a *yasnei*, ale cărei caracter și obiect primitive nu reies prea clar din ritual, mai puțin în cazul sărbătorii *fravashi*-lor, ca sărbătoare a sufletelor. Dimpotrivă, este foarte clară semnificația teologică cu care tradiția avestică le-a investit. Se consideră că Ormuzd a inventat aceste sărbători pentru a comemora cele șase acte ale creației, care ar fi durat un an; la sfîrșitul fiecărei perioade, Ormuzd ar fi celebrat pentru prima dată *gahanbar*-ul[α] care o încheie, stabilind astfel respectivele comemorări ale creației cerului, apelor, pămîntului, apoi a plantelor, animalelor și, în sfîrșit, a omului. La nivel de detaliu, aceste comemorări coincid în linii mari cu obiectul primitiv al sărbătorilor, mai puțin pentru *fravashi*, a căror sărbătorire comemorează prima lor coborîre pe pămînt, spre a produce nașterea omenirii. Cu toate acestea, se înțelege felul în care – în ciuda credințelor mai avansate și fără a-și pierde caracterul sacramental – riturile magico-religioase, riturile creatoare ale lucrurilor naturale au putut fi interpretate ca ceremonii comemorative ale creației primelor lucruri.

Dar ceea ce este de remarcat în cadrul acestui sistem bine definit, care, sub anumite aspecte, poate servi drept tip față de care economiile festale, mai puțin perfecționate sau mai puțin cunoscute, apar ca eboșe neclare, este tipul de dominație, de consacrare exercitat asupra vremurilor de către sărbătorile cărora li se subordonează perioade mai mult sau mai puțin întinse, pe care acestea le reprezintă. Sărbătorile sînt un fel de puncte culminante ale anului, de care depind perioadele intermediare, fie sub aspectul pregătirii, fie în ceea ce privește consecința. Prin aceste sărbători opera naturii este orientată, iar timpul este supus unei influențe mistice, unei modalități de consacrare corelate cu aceea a lucrurilor. Viața comună a grupului este supusă aceluiași ritm, așa cum se asociază ea, în mediul ei și în mod

[800] Cf. *supra*, p. 67-68.

[801] A se vedea Henry, *Parsisme*, 176-178.

[α] Numele fiecăreia dintre cele șase sărbători menționate, dar care nu apare ca atare în *Avesta*.

natural, cu evoluția anotimpurilor și naturii[802]. Acest act de guvernare și această consacrare mistică a timpului încep în cultele magice, se perfecționează în cultele naționale și se păstrează în economiile mîntuirii.

O astfel de consacrare a timpului – despre care este potrivit să se vorbească aici deoarece se leagă în mod firesc de riturile sezoniere – a fost împinsă cît s-a putut de departe în cultul avestic, unde fiecare lună își are divinitatea ei protectoare, fiecare dintre zilele complementare fiind consacrată unuia dintre cele cinci *gatha* – imnuri liturgice – astfel personificate și divinizate. Fiecare zi a lunii își are patronul ei celest, luat, precum patronii lunilor, din aceleași categorii divine ale *Amesha Spenta*[α] și *Yazata*[β], prima zi fiind consacrată lui Ormuzd, a doua lui Vohu mano, și așa mai departe. Ziua este de asemenea împărțită în patru perioade, cinci în vară, numărate de la miezul nopții la miezul nopții (și anume: de la miezul nopții pînă în zori, din zori la miezul zilei, de la miezul zilei la apariția primelor stele și din acest moment pînă la miezul nopții); vara, partea diurnă fiind mai lungă, la mijlocul zilei se socotește o perioadă suplimentară, care este *gah*-ul Rapitwin; fiecăruia dintre acești *gah*-i îi corespunde o rugăciune specială, un geniu propriu, care fără îndoială că este personificarea chiar a acestei durate, un geniu local conform diviziunilor administrative ale teritoriului iranian și două sau trei divinități protectoare. La începutul fiecărui *gah*, în templele focului, un preot reînnoiește lemnul de la focul sacru și recită rugăciunile[803]. În felul acesta, întregul timp este cumva consacrat și folosit la opera luminii și a mîntuirii care întreține cultul zoroastrian, în conjuncție cu opera naturii, de care nu s-a separat deloc, și cu opera de conservare socială pe care, sub o formă sau alta, o urmează orice cult religios.

În același fel, în economia sărbătorilor creștine și în calendarul ecleziastic, poemul redempțiunii se adaptează la vicisitudinile anotimpurilor, sărbătorile principale, Crăciun-Bobotează și Paște-Rusalii, dominînd întregul an, cu perioadele care le precedă, Adventul și Postul Paștelor, și cele care le urmează, duminici după Bobotează și duminici după Rusalii, fiecare duminică dominînd la rîndul ei, într-o oarecare manieră, săptămîna pe care o inaugurează, iar zilele avînd un plus de caracter special dobîndit de la perioada din care fac parte patronajul și comemorarea cutărui mister sau cutărui sfînt. În creștinism, sărbătorile de sezon și consacrarea timpului nu mai privesc în mod direct decît viața spirituală și interesul spiritual ale credincioșilor. Anumite sărbători de sezon, cele patru săptămîni de post de la începutul fiecărui anotimp[804], Rogațiile[805], procesiunea-litanie din ziua sfîntului Marcu[806], cu riturile lor de penitență și de suplicație, decurg din ceremoniile păgîne pentru îndepărtarea flagelurilor din momentele critice ale anului. Pe de altă parte, viața spirituală devine sezonieră în chipul ei și este cît se poate de remarcabil faptul că, prin Postul Paștelor și penitența marii sărbători de expiere și de purificare a sufletului și prin solemnitatea veselă a Paștelor, sărbătoarea de primăvară rămîne învierea lui Cristos și comuniunea cu Cristos înviat, marea sărbătoare a reînnoirii interioare pentru viața veșnică, după ce, în primele secole de creștinism, fusese marea sărbătoare a inițierii baptismale. De asemenea, este de reținut conicidența,

---

[802] *Passim.*

[α] Termen avestan ce desemnează o clasă de entități divine; lit., 'sfînt nemuritor'.

[β] Lit., 'demn de adorare'.

[803] Henry, 106-109, 169.

[804] Înlocuind vechile rituri ale solstițiilor și echinocțiilor, regula a apărut în Roma secolului al V-lea; Duchesne, 237.

[805] De origine galică, și pentru binele recoltelor. A se vedea Duchesne, 295.

[806] A se vedea *supra*, n. 762.

neîntîmplătoare, a sărbătorii Crăciunului cu vechile sărbători ale solstițiului de iarnă[807] și a nașterii sfîntului Ioan Botezătorul cu cele ale solstițiului de vară[808].

[807] În special *Natalis invicti*. A se vedea Duchesne, 265, 269.
[808] Cf. Duchesne, 276.

CAPITOLUL VI
SACRIFICIUL ȘI DIVINAȚIA

Omul ne-civilizat nu se îndoiește de puterea sa asupra naturii și își creează o magie pentru a conduce lumea – în fapt, micul univers pe care crede că-l cunoaște. Destul de devreme în istoria sa, omul simte nevoia de cunoaștere și chiar i se pare că găsește semne care îi indică realitatea și detaliile ei, deși acestea sînt lucruri pe care le ignoră în mod natural; pe care nu poate să nu le ignore. Din această nevoie și dintr-o asemenea iluzie a apărut divinația, cu o dezvoltare atît de extraordinară în anumite religii ale Antichității. Divinația nu ne interesează aici decît prin relația ei cu sacrificiul, deoarece anumite sacrificii au avut drept obiect propriu divinația și, adesea, sacrificiile obișnuite au procurat materia pentru preziceri. Ne ocupăm aici de sacrificii cu adevărat divinatorii, care fac revelații cu privire la lucrurile secrete, cu deosebire asupra viitorului. Sacrificiile comune, prin care se solicită zeilor o prevestire sau un oracol favorabil, nu sînt decît sacrificii suplicatorii și nu au caracterul magic al sacrificiilor divinatorii.

I

S-a observat mai sus că conceptele de acțiune sacră, de simbol eficace și de semn revelator al lucrurilor ascunse, mai ales al lucrurilor viitoare, sînt conexe și s-au asociat în mod natural (am putea spune: s-au confundat) în gîndirea oamenilor sălbatici[809]. În adevăr, prezicerea se oferă, în vreme ce acțiunea sacră se face. Acțiunea sacră este însă semnul a ceea ce vrea să producă, așa cum prezicerea este semnul a ceea ce urmează a se întîmpla. Pentru mentalitatea primitivă, diferența dintre aceste două forme de predeterminare trebuie să nu fi fost prea clară. Căutarea semnului revelator ținea, precum utilizarea figurației eficace, de sistemul de protecție și de garanțiile de care omul este preocupat să se înconjoare atîta vreme cît nu este pe deplin eliberat de gîndirea magică. Uzul oracular al sacrificiului, așadar, se explică prin caracterul magic al acțiunii sacre. Firește că acesta este la fel de vechi precum figurațiile rituale și sacrificiile magice; în consecință, trebuie să fie anterior cultului zeilor personali, ideii unei manifestări libere a prestiinței lor transcendente și a voinței lor suverane. Divinația prin sacrificiu ar ține mai degrabă de ideea de destin – dacă s-ar putea vorbi despre destin ca despre un concept accesibil spiritului primitiv. Este vorba însă despre o idee vagă de predeterminare, simpla idee de previziune logică, de semn exclusiv anunțător nefiind, nici ea, dintre cele care se prezintă mai întîi unui astfel de spirit. Cînd, pentru a aduce ploaia, magicianul din tribul kaitish imită strigătul ploierului[810], el se comportă ca și cum strigătul ploierului nu ar fi doar un semn precursor al ploii, ci ca și cum între acel strigăt și ploaie ar exista un anumit raport de cauzalitate. Oracolele, așadar, au fost considerate mai întîi semne efective, antrenînd și operînd într-un anumit mod realizarea a ceea ce tot ele anunțau. Cu toate acestea, consultarea lor nu se face pentru a obține rezultatul, ci pentru a afla; de aceea, sacrificiul divinatoriu nu dobîndește pe deplin noțiunea de acțiune sacră.

---

[809] *Supra*, p. 8, 13, 23, 33 etc.
[810] *Supra*, p. 43, 146.

Previziunea se află în relație atît de strînsă cu acțiunea rituală încît modul în care se realizează acțiunea este considerat prevestirea propriului ei rezultat. Nimic nu este mai lesne de înțeles decît că: dacă acțiunea sacră nu se desfășoară normal, efectul ei este compromis. Omul sălbatic ar avea însă mari dificultăți în a spune dacă imperfecțiunea actului este cea care a cauzat absența sau caracterul inoportun al rezultatului, ori dacă tipul de fatalitate a unui rezultat negativ sau funest a fost cel care s-a manifestat în neregularitățile accidentale ale unei acțiuni, altminteri bine pregătite. Atunci cînd sacrificiile se adresează zeilor, aceste semne (de exemplu, cutare stare a organelor victimei sau felul în care ard bucățile acelei victime) sînt intrepretate ca mărturii de accept sau de refuz din partea divinităților. Aceasta, deoarece ideea dominantă de relație astfel percepută era cea a simbolului-previziune, și nu cea a simbolului eficace. Tot de aici urmează că, în cultele zeilor personali, previziunea căutată în sacrificiu este înțeleasă ca revelație a voinței divine, nu ca farmec care ar împlini evenimentul anunțat.

Pentru noi însă, dificultatea constă în a înțelege rațiunile analogice sau de alt fel care au dus la a considera cutare fenomen ca prevestire sau simbol al cutărui fapt. Dată fiind mentalitatea omenească, este de înțeles că fenomenul privit ca semn a fost înțeles ca predeterminare a realizării lucrului semnificat. S-a crezut în semn datorită propensiunii de a confunda imaginea cu realitatea și pentru că omul a vrut să creadă, dorind cu ardoare să știe, avînd nevoie să fie informat. Punctul obscur este însăși percepția ca atare a semnului, mentalitatea primitivă și magică fiind capabilă să perceapă printre lucruri analogii care nouă ne scapă. Astfel, în multe ocazii, primitivul înțelege că o întîlnire fortuită în sine este, dimpotrivă, supusă relației de succesiune necesară, care poate fi aplicată și altor situații. În ceea ce privește mai ales sacrificiul divinatoriu, de ce își închipuie că descoperă în măruntaiele unei ființe vii cunoașterea faptelor încă inexistente sau obscure și nesigure? De ce își imaginează că această cunoaștere era prezentă și înscrisă în victimă, care o purta în ea însăși ca și cum ar fi fost conștientă de ea? Lucrul acesta nu s-a putut petrece decît în virtutea unei relații cu atît mai dificil de perceput pentru noi cu cît trebuie să se fi fost cel mai adesea lipsită de orice caracter real.

Firește că totul a început cînd omul și-a imaginat că cutare specie animală – în virtutea unei relații particulare, interpretate în mod mistic, pe care o avea cu un grup uman – purta în ea însăși destinul grupului în discuție, chiar pe cel al membrilor săi, și că, pentru a cunoaște acest destin, nu trebuia decît să deschidă acel animal și să-i examineze organul despre care credea că este, în animal și în om, sediul impresiilor, sentimentelor, gîndurilor. Nimeni nu întreba cum putea fi anticipat acest destin înscris în organ. Presupusa relație crea identitatea animalului cu omul și suprima, în mintea primitivului, distanța dintre prevestire și lucrul semnificat. În alte cazuri, oamenii se comportau ca și cum lucrurile naturale purtau în sine secretul unui viitor care îi privea în vreun fel; nu trebuia decît să extragă această cunoaștere, care era ca și imprimată în lucruri, să le smulgă acea cunoaștere printr-un soi de viclenie sau de violență, să le facă să spună ceea ce erau nerăbdători să afle. Anumite obiceiuri populare, încă în uz la populațiile noastre rurale, sau chiar practicile vulgare de divinație cu ajutorul cărților de joc, prin mînă, prin contact, vorbesc mult mai mult despre originile divinației decît toate reflexiile teologilor și filozofilor asupra acestei chestiuni.

Iată, de exemplu, un caz de divinație la care autorul acestei lucrări a fost martor de multe ori în copilărie. În regiunea Champagne, cultivatorii, în ajunul Bobotezei, prognostichează în felul următor evoluția prețului la grîu în lunile anului

care începe[811]: seara se curăță atriul căminului, se aprinde focul, iar cultivatorul aruncă douăsprezece boabe de grîu, pe rînd, în spațiul de dinaintea focului, la fiecare bob rostind numele unei luni; grîul se încălzește, se umflă, pocnește și sare, iar în funcție de direcția și de amplitudinea săriturilor se trag concluzii asupra cursului ridicat, scăzut sau stabil: prețul va crește dacă grîul sare înainte, va scădea dacă sare înapoi, va fi stabil dacă nu se mișcă prea mult sau dacă sare într-o parte. Nu există nici cea mai mică idee că Dumnezeu sau măcar un înger, ori vreun spirit ar interveni în această chestiune. Fără a fi reflectat în vreun fel la aceasta, se admite că grîul poartă în sine secretul sorții sale, care nu trebuie decît să-i fie sustras. Acesta este un tip de sacrificiu în miniatură, deoarece grăunțele sînt pierdute prin operația divinatorie, iar ceea ce se vrea a se afla este mai degrabă norocul omului, cîștigul pe care îl va obține de pe urma grîului său, decît viitorul grîului. Omul smulge grîului un prognostic privitor la propriile afaceri și la cîștigul pe care l-ar putea avea de pe urma recoltei sale. Există aici, așadar, un ansamblu de participații care nu deține caracter real decît pentru o gîndire infantilă (să-i spunem: magică), pe care se întemeiază divinația, fără să intervină ideea unei revelații propriu-zise, pe care un spirit superior ar da-o omului prin intermediul grăunțelor. Această idee nu ar apărea decît dacă religia și-ar însuși procedeul și ar înfățișa rezultatele ca manifestare binevoitoare a științei divine. Este însă limpede că la originea procedeului despre care este vorba nu se află o astfel de idee.

Mijloacele de divinație de care se folosesc cei ne-civilizați au același caracter precum cel care a fost descris mai sus. Ele nu sînt deloc înțelese ca revelație superioară, care ar trece printr-un intermediar sensibil înainte să ajungă la om; revelația sau, mai degrabă, noțiunea despre care este vorba există în mod natural, ca formă a forței ascunse în ființa vie sau în obiectul care, la un moment dat, o manifestă în mod spontan ori constrîns de voința și acțiunea divinatorie. Mai întîi, semnele sînt naturale – conform modului nostru de a gîndi –, și doar printr-un efort ulterior al credinței religioase sînt privite ca trimise de către zei. Dacă vrem, spiritul însuși al lucrurilor este cel care face revelația, dar nu trebuie vorbit prea mult nici despre spirit, nici despre revelație, deoarece nu este vorba tocmai despre o comunicare formală de la persoană la persoană, de la un spirit conștient către omul care îl întreabă. O revelație de acest gen există la cei ne-civilizați, dar aceasta se distinge destul de clar de divinație, încă de la început; ea este cea care apare în necromanție, sub forma primitivă a posedării unui viu de către spiritul unui mort. Aici ne aflăm la originea profeției, nu la cea a divinației; iar în atenția noastră se află acum magia divinatorie.

Magia divinatorie există la mulți dintre cei ne-civilizați, fără a vedea în aceasta o manifestare a forțelor superioare. Aceasta nu înseamnă nici că toate neamurile vechi cu care ne-a făcut cunoștință istoria au ajuns să-și considere procedeele tradiționale de divinație ca simple mijloace de a sustrage știința zeilor. Să luăm ca exemplu ceea ce povestește Tacit despre germani.

Conform spuselor istoricului roman, aceste neamuri erau dedate observării auspiciilor, mai mult decît oricare altele. Aveau un joc obișnuit de sorți, pentru care foloseau bețișoare marcate cu diferite semne, care erau aruncate pe o pînză albă; ele erau adunate apoi, după ce zeii fuseseră invocați, relaționînd în funcție de semn – desigur, printr-un procedeu analog jocului de zaruri – răspunsul afirmativ sau negativ al sorților[812]. Acest procedeu de divinație, care este o interogare directă,

[811] Obiceiul este vechi în Franța, conform Frazer, *Scapegoat*, 316, n. 1 (după Thiers, *Traité des superstitions*, 268, Paris, 1679).
[812] Tacit, *De origine et situ germanorum*, 10.

presupune credința în zei personali, și nu este cu nimic mai primitiv decît vechiul oracol al lui Iahve, prin sorții *urim* și *thummim*[813]. Iarăși, acest joc de sorți, precum toate celelalte, a putut exista mai întîi independent de credința în zei. Germanii însă aveau altele: ei observau strigătele și zborul păsărilor[814], acestea fiind mijloace de divinație care pot fi numite naturale. Întrucît Tacit nu dă nici un amănunt, nu știm dacă aceste prevestiri erau considerate ca fiind trimise de către zeii înșiși.

Tacit remarcă originalitatea uzului cailor pentru divinație. Germanii hrăneau pe cheltuiala comună, în pădurile sacre, un anumit număr de cai albi, care nu erau folosiți la nici un fel de muncă; pentru a obține profeția, îi înhămau la un car sacru, iar preotul sau șeful îi urma, observînd freamătele și nechezăturile lor. Era profeția în care germanii aveau cea mai mare încredere, deoarece, dacă preoții erau considerați slujitori ai zeilor, caii erau confidenții acestora[815]. Presupunînd că Tacit a redat exact gîndirea germanilor, nu ar fi hazardat să se presupună că acești cai erau confidenții zeilor nu așa cum un prieten poate fi depozitarul secretelor pe care i le încredințează prietenul său, ci pentru că participau la divinitatea însăși, pentru că încarnau zeii sau pentru că ei înșiși erau zei. În virtutea acestei calități divine, secretele destinului existau în cai, și de acolo erau dezvăluite oamenilor, prin comportamentul animalelor; ele nu erau deținute de o divinitate, care să se folosească de mijlocul cailor. Importanța acordată calului nu poate fi independentă de cea a zeilor, întrucît calul este un animal divin, nu un organ arbitrar ales pentru a recepta comunicările de sus. Germanii se limitau la a privi și a asculta calul; alte neamuri au deschis animalul sacru pentru a citi în măruntaiele sale gîndurile pe care germenii credeau a le percepe în ceea ce credeau a fi cuvîntul său.

Pentru a cunoaște dinainte rezultatul unei expediții importante, își procurau, într-un fel sau în altul, o persoană din nația dușmană și o obligau să se lupte cu unul dintre războinicii lor: rezultatul acestei lupte unu la unu urma să se repete în cazul bătăliei generale[816]. În acest caz nu sîntem prea departe de sacrificiul divinatoriu. În plus, semnificația oraculară a ritului pare a nu ține decît de el însuși. Firește, se poate spune și că, prin soarta acestui duel, zeii arată rezultatul viitor al luptei comune, dar de această dată este limpede că prevestirea își poartă în sine semnificația. Precum riturile preliminare ale vînătorii și pescuitului, la cei ne-civilizați, aceasta este o repetiție prealabilă a luptei care se va duce; numai că repetiția simbolică se joacă cu aceeași seriozitate precum lupta, deoarece în ea trebuie aflat – ori măcar pregătit – rezultatul luptei plănuite. Fiecare om reprezintă un neam, acesta fiind motivul pentru care individul poartă cu sine soarta nației sale și o semnifică prin înfrîngerea sau prin succesul lui. Simbolismul este asemănător celui al ritului roman care consta în a îngropa de vii un bărbat și o femeie din nația dușmană, spre a prefigura și a predetermina exterminarea acesteia[817]; iar, dacă intenția este diferită în cele două cazuri, semnificația unuia și a celuilalt decurge din natura sa identică și din condițiile sale, în care ideea unei intervenții divine, revelatoare sau operante, nu poate fi decît accesorie și suprapusă. Avînd în vedere locul restrîns pe care sacrificiul îl ocupa în religia germanilor, nu sîntem surprinși că Tacit nu îl semnalează deloc printre mijloacele de divinație.

---

[813] Cf. *1Sam*., XIV, 36-45, citind sub v. 41, după versiunea grecească: „Iahve, zeul lui Israel, dacă greşeala se află la mine sau la Ionatan, fiul meu, dă *urim*; dacă greşeala este la Israel, poporul tău, dă *thummim*". Acelaşi procedeu divinatoriu se presupune şi pentru *Ios*., 7, 16-18.

[814] Tacit, *loc. cit*.

[815] Tacit, *loc. cit*. „Se enim ministros deorum, illos conscios putant".

[816] Tacit, *loc. cit*.

[817] *Supra*, p. 78.

Cu greu putem considera ca revelație divină divinația care se practica, după spusele lui Saxo Grammaticus, la slavii din insula Rügen, în sanctuarul lui Svantovit[α], în vederea prevestirii abundenței sau a foametei din anul următor. Svantovit ținea în mînă un corn de băut, care era umplut cu ocazia sărbătorii celebrate anual, după recoltă. Preotul, care doar el singur putea intra în sanctuar, examina dacă lichidul oferit în anul precedent scăzuse sau nu în raport cu un punct determinat, deoarece acesta era semn de lipsuri sau de abundență pentru anul care urma să vină. În chip de libație, el vărsa acel rest la picioarele statuii, umplea iarăși cornul, se prefăcea a-l oferi zeului, îi adresa o rugăciune solemnă pentru sine și pentru țară, bea dintr-o dată conținutul cornului, îl umplea din nou și îl punea în mîna dreaptă a lui Svantovit. Prin aceasta se observă că acea cupă nu era oferită zeului, ci pusă într-un loc convenabil și sigur din punctul de vedere al prezicerii care urma să fie extrasă în cadrul sărbătorii viitoare[818].

Observarea, în cadrul sacrificiilor divinatorii, a măruntaielor, mai ales a ficatului, ține cu siguranță de idei în prealabil dobîndite asupra sediului senzațiilor, sentimentelor și gîndurilor omului. Dacă s-ar fi crezut că acest sediu era creierul, s-ar fi observat cu minuție starea și particularitățile creierului animalelor. Oamenii sălbatici presupun că animalele, constituite în aceeași modalitate precum omul, dețin același proces interior de gîndire, de sentiment și de voință, în aceleași condiții, nelipsindu-le decît vorbirea. Cînd observarea devine mai atentă, încît oamenii remarcă și înțeleg să păstreze distanța care îi separă de animale, ei nu mai admit că acestea dețin în mod natural gîndire; totuși, ei continuă să vrea să citească o gîndire revelatoare în măruntaiele animalelor și susțin că aceasta se află aici prin voința zeilor[819]. Nu ar exista însă un motiv pentru a alege ficatul ca sediu al oracolului dacă, mai întîi, nu s-ar fi acceptat că ficatul animalului este organul natural al gîndirii, cum se considera a fi în cazul omului. Credința în zei, ideea intervenției acestora în oracol, considerarea animalelor ca ființe inferioare omului și incapabile să poarte în sine o gîndire dacă zeii nu o puneau acolo cu intenție, în vederea prevestirii, țin de o dezvoltare a culturii umane destul de îndepărtată de punctul inițial (punct în care animalul apărea omului ca egal, adesea chiar ca superior, alături de care se putea instrui și care nu era adecvat pentru hrană). Acesta este punctul la care trebuie să ne întoarcem pentru a explica originea divinației.

De altfel, alegerea unui organ special, interior și realmente vital, deja implică o oarecare atenție acordată funcționării mașinăriei animale și umane. Uzul oracular al carapacei de țestoasă, în Antichitatea chineză[820], și cel al umerilor de cerb, la vechii japonezi[821], nu presupun rudimentul de psiho-fiziologie atestat de

---

[α] Zeu slav al războiului, fertilității și abundenței, cu patru capete ce privesc spre înainte și spre înapoi, ori, în alte reprezentări, înspre fiecare din cele patru puncte cardinale.

[818] *Historia Danica*, *apud* Leger, *La Mythologie slave*, 81, Paris, 1901.

[819] Vom găsi mai jos, p. 195, un exemplu de divinaţie prin sacrificiu, la lituanieni.

[820] A se vedea *Tcheou li*, XXIV. Aflăm de aici, art. marelui augur (Biot, II, 69-70), că existau trei metode pentru a observa fisurile de pe carapacea ţestoasei, o sută douăzeci de configuraţii ale fisurilor, pentru cele trei sisteme, şi o mie două sute de răspunsuri. Divinaţia prin planta *chi* (coada şoricelului) nu era mai puţin complicată în ceea ce priveşte interpretarea, deşi ea era cea mai simplă operaţie. Una dintre cele cinci cărţi sacre, *Yi king*, nu este decît o metodă de divinaţie prin coada şoricelului „în toate chestiunile importante de Stat", spune *Tcheou li*, XXIV, 25 (Biot, II, 81), „mai întîi are loc divinaţia prin planta coada şoricelului, apoi se prevesteşte cu ajutorul ţestoasei".

[821] Revon, art. *Divination (Japanese)*, în Hastings, IV, 802.

extispicii[α]. Omoplatoscopia nu a fost în uz decît la japonezi[822]. Aceştia descărnau un omoplat de cerb şi îl expuneau la un foc puternic; fisurile pe care le producea căldura furnizau indicaţii prevestitoare. Aşadar, focul obliga osul să arate, aşa cum obligă grîul să spună cursul grîului, în metoda divinatorie mai sus amintită. Sigur că cerbul era un animal respectabil pentru vechii japonezi, un animal care ştia şi căruia i se extrăgea ştiinţa din omoplat – după cum i s-ar fi extras din copită, dacă nu s-ar fi găsit mai lesnicioasă lectura omoplatului. Într-atît era acesta un oracol al cerbului, iar nu unul al zeilor, încît se considera că, în timpurile mitice, zeii înşişi l-ar fi practicat pentru propria nevoie[823]. Acest lucru nu a împiedicat ca divinaţia să devină o „consultare a sufletelor zeilor"[824]. Oracolul cerbului a fost înlocuit, la japonezi, cu cel al ţestoasei, împrumutat de la chinezi[825]. Procedeul era acelaşi. Crapacea, fiind tot ceea ce era mai consistent din ţestoasă, reţinea întreaga forţă a animalului; iar această forţă era considerabilă, deoarece ţestoasa era un animal despre care se spunea că trăieşte foarte mult timp şi ştie nenumărate lucruri. Partea inferioară a carapacei servea pentru consultări, ea formînd un soi de hartă augurală[826]. Pentru a o scufunda în sînge, se sacrifica o victimă, la reînnoirea anului[827]. Firește că se dorea reîmprospătarea puterii oracolului, dar dacă răspunsurile aduceau la cunoştinţă voia cerului, la origine ele nu erau, desigur, înţelese ca o revelaţie de sus. Ele se deduceau, precum în oracolul japonez, din fisurile care se produceau în carapace ca efect al căldurii.

Divinaţia prin ficat şi-a avut centrul principal şi, poate, originea în vechile culte ale Mesopotamiei. În textele babiloniene şi asiriene, *inimă* şi *ficat* sînt termeni care se folosesc aproape ca nişte sinonime în desemnarea sediului vieţii fizice. „Inima ta să se liniştească, ficatul tău să se calmeze", citim frecvent în rugăciunile adresate zeilor[828]. Aceeaşi echivalenţă se întîlneşte în limbajul Vechiului Testament[829]. Se pare însă că oamenii au fost frapaţi mai întîi şi mai ales de importanţa ficatului, considerat ca sediu al sîngelui, al sufletului şi al vieţii. Pentru a avea ideea de a căuta în ficatul unui animal informaţii privitoare la faptele viitoare ale oamenilor, a trebuit ca oamenii să presupună o participare mistică prin intermediul căreia animalul era mai mult sau mai puţin membru al grupului uman aproape de care trăia, un soi de identitate fizico-morală analoagă relaţiei totemice – aşa cum există, de pildă, la populaţia arunta din Australia –, dar care nu are nevoie să fie întocmai totemică. Privilegiul exclusiv al ficatului de oaie la sumerieni şi la semiţii din Mesopotamia ar putea ţine de faptul că această practică divinatorie s-a născut într-un mediu în care oaia era principalul animal domestic, privită în chip supersiţios, ducîndu-şi viaţa strîns legată de cea a oamenilor; în virtutea însăşi a acestei comunităţi existenţiale s-au putut gîndi oamenii că pot citi în ficatul utilului

---

[α] Sau *haruspicii* – cercetarea organelor interne ale animalelor sacrificate, mai ales a ficatului (*hepatomanţie*).

[822] A se vedea Revon, *loc. cit.*

[823] Revon, 801.

[824] Aston, 339; cf. Revon, 801.

[825] Revon, 802.

[826] Cf. *Tcheou li*, XXIV, 13-15 (Biot, 74-75).

[827] *Tcheou li*, XXIV, 19. *Li ki*, c. IV, *Yue ling*, a. 6, 11, plasează această ceremonie în prima lună a iernii; *Tcheou li*, la începutul primăverii. *Li ki* spune că în acelaşi fel se îmbibau cu sînge firele de coada şoricelului.

[828] A se vedea Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, 214.

[829] Cf. *Prov.*, VII, 23; *Plîng.*, II, 11.

lor companion lucruuri privoare la soarta clanului, apoi a satului, apoi a cetății, apoi a regatului, pe măsură ce neamul se civiliza, se organiza și creștea.

Într-adevăr, s-ar putea presupune că ideea de divinație prin intermediul ficatului ar fi apărut tîrziu, din sacrificiul deja privit ca mijloc de comunicare cu zeii și din rațiunea participării care se stabilește între victimă și zeu, prin consacrarea sacrificială. În felul acesta o înțelegeau babilonienii, în timpurile istorice, admițînd că zeul venea în victimă pentru a pune acolo oracolul. Această explicație este însă cea a unei teologii foarte avansate, mai avansate, se pare, decît cea care se află la baza ritualului la care se referă. În Babilon, precum în multe alte locuri, sacrificiul oracular, care se înconjoară de sacrificii către divinități, nu se adresează el însuși nici unui zeu și nu se face în vederea unui oracol. De aceea, așadar, este foarte posibil ca el să fi fost practicat mai întîi pentru el însuși, pentru prevestire, nerelaționat cu zei ai oracolului, care aparțin unei faze mai recente a religiei. Ipoteza este confirmată de frecvența cutumei că, dacă prima consultare nu dă rezultate favorabile, urmează o alta. O astfel de modalitate de a proceda ține de perspectiva magică asupra operației divinatorii, deoarece nu este vorba întocmai de a relua o experiență nereușită, ci de a acționa din nou împotriva prognosticului neplăcut, generînd un altul. Or, dacă prima prevestire ar fi fost considerată cu adevărat o revelație divină prin intermediul unui sacrificiu, nu era cazul ca lucrurile să fie reluate. În fapt, cel de-al doilea sacrificiu nu este o ofrandă mai mult decît primul și nu poate fi privit ca o suplicație adresată zeului pentru ca acesta să își schimbe părerea.

Probabil că este inutil, așadar, să ne întrebăm dacă ideea oracolului provine din aceea că victima a fost identificată cu zeul sau din aceea că sufletul victimei ar fi fost considerat a se uni cu cel al zeului, astfel încît s-ar fi crezut că se pot citi dispozițiile zeului în ficatul victimei[830]. Cu atît mai puțin încă se poate presupune[831] că prima rațiune a sacrificiului animal, în vechile culte mesopotamiene, ar fi putut fi voința de a surprinde secretele zeilor.

În Babilon, precum în alte părți, serviciul zeilor comporta sacrificii care au o origine independentă de divinație și care, în timpurile istorice, se prezintă ca ofrande. Ni se pare verosimil ca sacrificiul divinatoriu – avîndu-și rațiunea de a fi și scopul în sine însuși – să fi fost prioritar, față de sacrificiul în care se presupune căzeii dezvăluie secretele viitorului prin mijlocirea victimei. Încă de la origine însă, a existat o licărire de divinitate în animalul jertfit pentru divinație, astfel încît, treptat, fără dificultate, s-a făcut tranziția dinspre căutarea prevestirii, în animalul mai mult sau mai puțin divin, către consultarea zeului, prin prevestirea înscrisă în animalul consacrat.

II

Hepatomanția ovină nu este decît una dintre numeroasele practici oraculare folosite de către babilonieni; dar este una dintre cele mai importante și, fără îndoială, ea urmează imediat după astrologie. Ghicitorii formau o categorie specială de preoți, cu numele de *bârû* ‘văzător’ – nu omul care are viziuni, ci cel care observă, care discerne semnele și prin aceasta vede lucrurile secrete. Patronii funcției sale sînt doi zei cerești, Șamaș, zeul soare, și Adad, zeul atmosferei; dar zeul principal este Șamaș, în templul său de la Sippar[832]. Deoarece domeniul divinației se putea întinde la infinit, iar anumite părți, precum astrologia și hepatoscopia, erau tratate cu o

[830] Ipoteza lui Jastrow, II, 414.
[831] Împreună cu același, II, 218.
[832] Jastrow, II, 151.

metodologie minuțioasă care făcea din acestea, cel puțin în ceea ce privește aparatul, niște științe foarte complicate, se poate crede că acest sacerdoțiu comporta anumite specializări.

Judecînd după fragmentele de ritual care au ajuns pînă la noi, liturghia sacrificiilor efectuate de către preotul ghicitor era extrem de stufoasă[833]. De altfel, ea varia în funcție de natura și importanța consultării. Sacrificiul propriu-zis divinatoriu era precedat de numeroase sacrificii către diverse divinități, sacrificii cu caracter comun, pur și simplu impetratorii, coordonate în vederea obținerii oracolului (a unuia favorabil). Aceasta, deoarece divinația, care nu decurge din religie – religia fiind un cult al divinităților –, nu se acomodează la religie decît printr-un soi de compromis, care nu este departe de a constitui o contradicție. Omul considera că dispune de un mijloc sigur de cunoaștere a viitorului sau a cutăror lucruri secrete; pe de altă parte, a ajuns să creadă că zeii dețin în mod natural această cunoaștere și că au puterea mai mult sau mai puțin arbitrară asupra lucrurilor de pe această lume. Înainte de a face ritul magic în care se revelează secretul căutat, zeii sînt rugați să facă în așa fel încît prognosticul să fie favorabil, ca și cum ritul divinatoriu nu ar fi ceea ce este: un mijloc socotit infailibil de a cunoaște soarta deja fixată. Muritorii se străduie să-l înțeleagă ca pe o revelație actuală a voințelor divine.

Sacrificiile preliminare s-au înmulțit, însoțite de variate ofrande. Ritualul lui *bârû* apare la un neam care trăiește în abundență și are potentați ale căror bogății sînt inepuizabile. Înainte de a veni la consultare, pregătirile sacrificiale se succed[834] în onoarea divinităților, pentru fiecare dintre ele existînd un mic altar cu foc; în spatele acestuia există o masă pe care se așează vasele cu vin de susan, pîini din făină fină, miere și unt, sare. Preotul îl recomandă pe clientul său bunăvoinței zeilor; este ucisă victima, care revine tuturor, păstrînd pentru zeu coapsa dreaptă, rinichii și o bucată pentru a fi friptă. Se ia ceea ce s-a preparat și se reia procesul, pînă se ajunge la sacrificiul de consultare oraculară.

Deoarece, firește, nu există pe lume o situație în care principiul excepțiilor care pun regula la încercare să fie mai valabil decît aici, formula de consultare conținea o lungă înșiruire de accidente, lipsuri și impurități, care puteau împiedica zeul să răspundă favorabil[835]. Ne putem gîndi că toate aceste cauze prin care oracolul putea fi împiedicat sau viciat au fost descoperite treptat, pentru a explica eșecul prognosticurilor din mai multe situații. Căci trebuie să admirăm tăria credinței care a găsit un mijloc de păstrare, de-a lungul secolelor, a procedeelor pe care experiența nu le-a putut confirma și pe care, de altfel, le infirma în mod constant! Iar procedeele nu au încetat să se rafineze, într-un sistem tot mai perfecționat – veritabilă știință a absurdului, care va dura tot atît cît însuși neamul care a construit-o! Cu siguranță că aparența de știință a contribuit la dăinuirea sistemului. Cu toate acestea, poate că nici un alt exemplu nu arată mai bine nici slăbiciunea rațiunii umane – chiar cultivate –, nici nevoia de o credință care să dea consistență vieții omului, dat fiind că certitudinile sale nu sînt decît o iluzie a propriului spirit!

Enumerarea posibilelor lipsuri nu era decît o scuză față de zeu, era o apărare împotriva efectului lor natural. Formula care enunța mai întîi obiectul consultării se

---

[833] Texte în Zimmern, *Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger*, Leipzig, 1896-1901.

[834] A se vedea, de pildă, Zimmern, 96-111. Ritualul spune în mod clar: „Fără cadou sau dar, *bârû* nu trebuie să se apropie de locul de judecată, nici să ridice bastonul de cedru; altminteri zeii nu îi vor spune nici un cuvînt misterios". Cf. *Ex*., XXIII, 15; XXXIV, 20; *Deut*., XVI, 16.

[835] A se vedea Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, 108-111.

încheia printr-o adjurare a lui Șamaș: „Fii prezent în această oaie” [836], prin care se exprimă foarte clar ideea pe care, în timpurile istorice, o aveau despre oracol. Așadar, zeul este cel care pregătește ficatul victimei, pentru prevestirea care va fi citită în el. Cel puțin în anumite ocazii, ghicitorul, care purta un baston de cedru ca însemn și instrument al funcției sale, șoptea prin acest baston – care, desigur, era scobit – în urechea stîngă a berbecului, întrebarea pentru care era solicitat oracolul[837]. Dacă această comunicare se adresa, după cum pare, berbecului, iar nu lui Șamaș, ritul iarăși dovedea că consultarea s-a adresat mai întîi animalului însuși, care, după ce era întrebat, era ucis pentru a se citi în ficatul său răspunsul pe care nu-l putea da prin cuvînt.

Ficatul oii era supus unei adevărate examinări. Muzeul Britanic deține un ficat de argilă[838] care, desigur, servea instruirii tinerilor ghicitori. Suprafața acestui obiect este împărțită în cincizeci de mici compartimente, fiecare avîndu-și numele său, care prilejuiau sau puteau prilejui observații specifice. Destul de devreme, încă din timpurile celor mai vechi suverani de rasă semită, Sargon și Naram-Sin[α], au fost reținute observațiile făcute, marcîndu-se relația cutărui indiciu cu cutare eveniment[839]. Exista aici un fel de repetoriu care servea drept regulă pentru soluționarea cazurilor noi, la care se aplicau principiile stabilite prin practica veche. Ghicitorul trebuia să fie exeget. Relația inițială a semnului cu lucrul semnificat se întemeia pe asocieri, dintre care, cel puțin unele, sînt sesizabile: dezvoltarea vezicii biliare marca creșterea puterii; o depresie a „intrării ficatului” semnifica scăderea puterii; semnele de pe partea dreaptă erau favorabile, cele de pe stînga, defavorabile, și așa mai departe[840]. Ficatul nu spunea doar soarta expedițiilor de război, el putea răspunde cu privire la toate chestiunile de Stat, la construcția templelor, putea da lămuriri asupra viitorului, a intereselor și a sănătății indivizilor, dar mai ales a prințului[841].

Lipsa semnelor caracteristice sau contradicția dintre acestea era înțeleasă ca refuz de a răspunde, motivat prin vreo greșeală făcută în timpul primelor pregătiri sacrificiale. În această situație, sacrificiul de suplicație se repeta, de cîte ori era nevoie, pentru a-l convinge pe zeu s vorbească limpede[842].

În Israel, în vremea regilor, divinația pare a fi eclipsată de profeția inspirată. Cînd Ezechiel îl prezintă pe Nabucodonosor, aflat în marș spre Occident și oprit în nordul Palestinei să-și consulte oracolele și să afle dacă trebuie să se îndrepte către capitala ammoniților sau către Ierusalim, profetul menționează, printre alte mijloace de divinație, inspecția ficatului, însă pare a vorbi despre acest lucru ca despre un procedeu propriu babilonienilor[843]. Legea cere să se ardă pe altarul lui Iahve lobul

---

[836] Martin, *text. cit*.

[837] Zimmern, 214-215.

[838] *Cuneiform texts from babylonian tablets*, VI, 1.

[α] Este vorba de Sargon al Accadiei și de nepotul acestuia, Naram-Sin, care au condus Imperiul Accadian în secolele XXIV și XXIII î.C. , într-o perioadă de maximă înflorire.

[839] Jastrow, II, 224 ș.urm.

[840] Jastrow, II, 220-223; 245 ș.urm. Indicații sumare apar în King, art. *Divination (Assyro-Babylonian)*, Hastings, IV, 784, și în Jastrow, *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*, New York, 1911, 169 ș.urm.

[841] Jastrow, *Aspects*, 177.

[842] Cf. Zimmern, 215-219, ritual interesant, în care prezentarea fiecărei victime este însoțită de elogiul individual al acesteia, pentru a o face să-i accepte pe zeii oracolului.

[843] *Ez*., XXI, 26.

ficatului animalelor jertfite. S-a presupus[844] că acest lucru se face pentru a protesta împotriva practicii divinatorii, dar trebuie spus clar că o astfel de formă de protest, care atribuie ficatului locul de cinste în cadrul sacrificiului, este la fel de neverosimilă pe cît este de posibilă: ficatul îi aparține mai curînd lui Iahve, ca membru vital, din același motiv ca și sîngele, și fără vreo relație cu divinația (nici chiar pentru a o condamna). Tocmai pentru că este important este ales acest organ intern, aici, pentru jertfă, dincolo, pentru consultarea oraculară!

Ficați de argilă acoperiți cu semne cuneiforme au fost găsiți la Boghaz-keui, și nu ne putem îndoi că hitiții au practicat divinația cu ajutorul ficatului în aceleași condiții precum babilonienii, împrumutînd-o, de fapt, de la aceștia[845]. Prin acest împrumut vechi s-ar putea explica transmiterea aceluiași procedeu divinatoriu și către neamurile mediteraneene precum grecii și etruscii, hitiții funcționînd ei înșiși, de data aceasta, ca intermediar.

Un element de divinație se întîlnea în toate sacrificiilor elenice, chiar în sacrificiile ordinare de impetrație sau de grație, deoarece starea măruntaielor îi asigura pe participanți că sacrificiul era acceptat sau nu de către zei și prevestea chiar și pentru cei ce făceau sacrificiile. Drept exemplu se poate urmări descrierea sacrificiului din *Electra* lui Euripide. După ce Oreste jupoaie și deschide corpul vitelului sacrificat, Egist ia părțile sacre ale măruntaielor si le observă: „un lob al ficatului lipseste; vîna zisă a porții și-n preajma ei băsica fierii prevestesc, la cercetare, sorți nefericite”[846]. Importanța acordată ficatului în aceste ocazii obișnuite s-ar putea datora foarte bine unei influențe a sacrificiilor speciale de divinație (aduse, poate, din străinătate) asupra sacrificiilor ordinare. În poemele homerice, descrierile sacrificiului nu menționează examenul oracular al organelor interne, deși semnalează tratamentul care le este acordat imediat ce victima a fost jertfită. Este ușor de înțeles de ce interpretau grecii drept prevestire neplăcută rezistența animalului condus către altar[847], dar această prevestire nu avea o semnificație specială. Atenția acordată focului sacrificial și felului în care ardeau bucățile aruncate pe foc[848] reprezintă încă o trăsătură care nu apare deloc în poemele homerice și care este posibil să țină de ceea ce s-ar putea numi *dezvoltarea oraculară a sacrificiului la greci*.

Grecii au cunoscut sacrificii speciale de divinație[849], sacrificii pe care nu le mîncau, care își aveau scopul în ele însele – precum sacrificiile speciale pentru jurămînt – și pe care nu pare că le-ar fi oferit vreunei divinități. Acest lucru nu este lipsit de semnificație, oricare ar fi fost originea acestor sacrificii, deoarece el tinde să arate, la greci ca și la alții, că sacrificiul divinatoriu este prin el însuși un act magic prin care se ajunge la secretul destinului, nu un mijloc de a solicita revelațiile divinității. Aceste sacrificii se făceau mai ales în expedițiile militare, înainte de lupte, de marșuri periculoase și de orice operațiune dificilă și importantă. În aceste ocazii, chiar și un sacrificiu obișnuit, care începea cu cel al animalelor pentru hrănirea armatei, putea procura prevestiri[850]. Sacrificiile speciale însă aveau mai multă importanță pentru prevestire, căci acesta era obiectul lor propriu. Sacrificiile speciale nu erau mîncate de către oameni și nici nu erau oferite zeilor pe altare. O

---

[844] Jastrow, *Religion*, II, 231, n. 10; *Aspects*, 172, n. 2.
[845] Jastrow, *Aspects*, 191.
[846] Trad., Al. Miran.
[847] Stengel, *Griechische Kultusaltertümer*, 58.
[848] Stengel, *loc. cit*.
[849] Aparținînd categoriei σφάγια. cf. Stengel, *Opferbräuche*, 92-102.
[850] Stengel, *Griechische Kultusaltertümer*, 57.

altă particularitate semnificativă este aceea că ele nu erau făcute nici de către șefii armatei, nici de către preoții zeilor, ci de către ghicitori profesioniști[851] care însoțeau șefii și îi asistau. Prevestirile nu erau extrase doar din inspectarea ficatului, ca la babilonieni. Deși la nivelul ficatului se distingeau mai multe regiuni, diviziunea acestui organ nu era atît de minuțioasă precum în Babilon, iar interpretarea semnelor nu a constituit o știință tradițională la fel de complexă. După examinarea ficatului, erau aruncate în foc fierea, ficatul întreg, vezica și conținutul ei; apoi se urmărea ce se întîmplă cu intensitatea focului și modul în care strălucesc bucățile în flăcări[852]: dacă focul slăbea, dacă flacăra nu urca drept, dacă bucățile de victimă ardeau rău sau nu ardeau era semn rău și întreprinderea era abandonată sau era reluată[853]. Aceste sacrificii se puteau face oriunde, iar rugul nu era pe un altar; sacrificiul nu era însoțit de vreo libație. Bucățile care nu serveau divinației se ardeau sau se îngropau; sau, dacă nu era vreme de aceasta, erau abandonate pe loc[854]. La fel de adevărat este că oracolul constituia întregul acestei operațiuni sacre. În fapt, victima își avea genul ei de consacrare, dar acesta nu era coordonat în sine nici cu serviciul zeilor, nici cu comuniunea oamenilor cu divinitatea.

Importanța destul de mare acordată divinației prin foc nu ne permite să atribuim aceste sacrificii influenței Asiriei asupra cultelor elenice, prin intermedierea Ciprului. Influența Babilonului și a Asiriei, care pare destul de probabilă, nu s-a exercitat direct, ci prin populațiile Asiei Mici. S-a atenuat, astfel, în oarecare măsură, caracterul propriu sacrificiilor babiloniene și, pe de altă parte, au apărut noi elemente. În lumea elenică, ficatul de oaie nu era la fel de privilegiat ca în Babilon. La greci, victimele sacrificiilor divinatorii erau berbecul și taurul; în vremurile din urmă, răspîndindu-se divinația, s-au folosit măruntaiele găinilor, practică venită, poate, tot din Orient, dar nu din Babilon, iar teurgia pare a fi cunoscut divinația cu măruntaie umane[855]. În măsura în care a putut fi atestată, această din urmă aberație nu era nici ea babiloniană, și, desigur, nu putem vedea în ea – nu mai mult decît pentru precedentele – o simplă aplicație a principiului care întemeiase anterior divinația prin măruntaiele berbecilor și ale taurilor.

La Asclepios, oblațiile și sacrificiile preliminare incubației[α856] sînt impetratorii de revelație, iar nu divinatorii. Lucrul este valabil și pentru sacrificiile introductive din jurul lui Trophonius, prin care doar se prevestea dacă consultantul ar trebui admis la zeu[857]. Consultarea lui Amphiaraos, oracol de incubație, în care răspunsul divin ajunge la cel care aduce sacrificiul în timp ce acesta este culcat sau adormit pe pielea berbecului jertfit[858], prezintă un caracter mixt: s-ar spune că

---

[851] μάντεις.

[852] Stengel, *Opferbräuche*, 99.

[853] Stengel, *Griechische Kultusaltertümer*, 58.

[854] Stengel, *Opferbräuche*, 99.

[855] Bouché-Leclercq, art. *Divination*, în Daremberg – Saglio, II, s.v.

[α] Somn ritualic în timpul căruia bolnavul culcat în dormitorul templului aștepta să fie vizitat de zeu ori de un preot al acestuia și să primească vindecarea ori sfaturi pentru ameliorarea suferințelor.

[856] Stengel, *Griechische Kultusaltertümer*, 69-70. Aristofan, *Plutos*, 656 ş.urm., vorbeşte despre prăjitura arsă în cinstea zeului şi de alte prăjituri şi figuri depuse pe masa ofrandelor, despre un vas cu fiertură pe care îl adusese o femeie şi care se afla aproape de ea în timpul nopţii, pentru zeu.

[857] Pausanias, IX, 37.

[858] Philostrat, *Vita Apollonii*, II, 37, Pausanias, I, 34. Ritul pielii nu se prezintă nicicum ca o

victima se confundă mai mult sau mai puțin cu eroul consultat și că zeul sau spiritul berbecului vorbește în vis celui care aduce sacrificiul – tip de inspirație căutată printr-un procedeu care convenea divinației. La Delfi, tipul de consultare prin intermediul caprei, care preceda oracolul Pythiei și arăta dacă se putea sau nu trece la consultarea acestuia[859], nu are o forță mai mare decît sacrificiile de introducere adresate lui Trophonius. Prezicerea era favorabilă și se considera că zeul este în măsură să răspundă dacă apa rece aruncată asupra capului victimei o făcea să tremure cu tot corpul; era aceasta un soi de inspirație a caprei, anunțînd-o pe cea a Pythiei; ar fi riscant să vedem aici un rit de divinație independent la origine.

Distincția dintre victimele „animale" sau de oblație și victimele „consultatorii" sau de oracol era clasică la etrusci[860]. Un ficat de bronz găsit la Piacenza, în 1877, conține diviziuni și însemnări întocmai ca modelele din Babilon[861]. Se știe că arta divinatorie era extraordinar de dezvoltată în Etruria și că, sub toate aspectele, știința haruspiciului putea presupune comparația cu cea a ghicitorului babilonian, însă, din toată această disciplină, nu cunoaștem în detaliu decît ceea ce a fost împrumutat în mod voluntar de către romani pentru uzul propriu. Se întîmpla ca Senatul să consulte în mod oficial haruspiciii Etruriei, aducîndu-i pentru a le afla opinia. Aceștia aveau secrete pentru interpretarea fulgerelor, pentru „obținerea" prodigiilor sau a monștrilor. Divinația prin intermediul organelor interne ale victimelor era a treia parte a științei lor. Pe aceasta o puneau în act haruspicii, practicienii liberi, pe care îi vedem în preajma șefilor de armate sau a guvernatorilor de provincii; alături de aceste personaje, ei aveau aceeași poziție pe care o aveau ghicitorii greci pe lîngă șefii expedițiilor războinice. Cu timpul, acest mod de divinație a prevalat asupra augurației romane prin zborul păsărilor și al puilor sacri[862]. Mijlocul de a ghici era ficatul de oaie, în mod excepțional cel de viței; cu timpul, examinarea s-a extins la alte organe interne, însă în Antichitate, haruspicii, precum magii din Babilon, întrebau doar ficatul și vezica biliară[863].

Merită amintită aici o trăsătură generală a practicii harsupiciei etrusce: un principiu al harsupiciilor, după spusele lui Varro, era că „fiecare trebuia să sacrifice conform ritului său"[864]. De aceea, toate expierile pe care le indicau priveau divinitățile Romei, iar zeii Etruriei nu interveneau în nici un fel în răspunsuri. Profesarea unui astfel de principiu nu se datora exclusiv respingerii, cu totul relative, pe care ar fi putut-o avea romanii față de introducerea zeilor și riturilor străine; ea trebuie să fi ținut, cel puțin în parte, de ceea ce fusese această disciplină la originile sale și chiar pînă la un anumit moment al dezvoltării ei, independentă de cultul zeilor și rămînînd ca atare la capătul mai multor secole, oracolele divinatorii nefiind înțelese ca mesaj direct de la cutare sau cutare divinitate etruscă[865]. De altfel, cărțile

---

purificare, neputînd fi comparat (împreună cu Harrison, 28) cu purificarea de către Διὸς κώδιον, despre care va fi vorba mai jos.

[859] Plutarh, *De defectu oraculorum*, 46, 49, 51.

[860] A se vedea textele în Thulin, art. *Haruspices*, Pauly-Wissowa, VII, 2449-2450.

[861] Thulin, 2452. A se vedea reproducerea, alături de cea a ficatului babilonian din argilă, în Jastrow, *Aspects*, 190.

[862] Wissowa, 548.

[863] Thulin, 2450.

[864] Varro, *De lingua latina*, VII, 88: „Cum aruspex praecipit, ut suo quisque ritu sacrificium faciat".

[865] Se spune că pe ficatul de la Piacenza sînt asignate locuri zeilor din Etruria, corespunzătoare celor pe care ei le ocupă în cer (Thulin, 2449). Acest amalgam de astrologie şi de extispecie nu are nimic surprinzător, dar nu se deduce în mod necesar că oamenii au

sacre care conțineau toată această știință nu erau privite chiar ca o revelație divină: erau atribuite unui anume Tages, ieșit din pământ la Tarquinium[866], care trebuie să fi fost considerat nu un zeu, ci o personificare a înseși disciplinei și tradiției care, ambele, se reclamă de la el.

În toate sacrificiile vechiului rit roman avea loc o examinare a măruntaielor imediat ce victima era deschisă; dacă măruntaiele prezentau vreo particularitate anormală, trebuia reînceput sacrificiul, cu o altă victimă. Acest examen nu caută să afle decît dacă victima este sau nu aptă pentru sacrificiu și dacă este sau nu acceptată de către divinitatea destinatară[867]. Nu este vorba despre divinația în sine, iar procedura nu era aceeași cu cea a haruspiciilor. Sacrificatorul roman privea organele interne în animalul ucis, înainte de a le scoate pentru a pregăti jertfa; haruspiciul scotea organele interne ale animalului tocmai ucis, spre a le examina în voie și a extrage de aici prognosticurile care decurgeau din particularitățile acestora.

Romanii aveau un sacrificiu particular pentru a prezice recolta: „augurul cîinelui"[868], sacrificiu practicat la începutul verii[869], ale cărui detalii nu ne mai sînt cunoscute. Alegerea victimei însă este plină de semnificații la romani, cîinele fiind victima agrară prin excelență; așa cum se ucidea un cîine roșcat pentru a alunga rugina grîului, tot astfel se ucideau cîini roșcați pentru ca, prin intermediul acestui sacrificiu – nu ni se spune cum – să se afle ce va fi cu recolta viitoare.

În cadrul consultărilor premergătoare luptelor, celții practicau toate genurile de divinație, inclusiv cea prin intermediul măruntaielor victimelor, în special a victimelor umane. Se citează adesea cazul celor care, avînd de purtat bătălia pentru

---

început a crede că fiecare zeu îşi avea în ficatul de oaie propria bucăţică prin care îşi făcea revelaţiile (Thulin, *loc. cit*.). Astfel de combinaţii aparţin dezvoltărilor ştiinţei oraculare. Ceea ce spune Pliniu, *Naturalis historia*, 195, despre fierea taurului, căreia haruspiciii îi atribuiau „Neptuno et humoris potentiae", evidenţiază mai degrabă ideea de influenţă decît pe cea de revelaţie. Harta ficatului trebuie să indice în ce domeniu de activitate divină se află prezicerea şi obiectul ei, nu că cutare zeu vorbeşte în cutare secţiune a organului.

[866] Cicero, *De divinatione*, II; 50. Despre acest Tages se spunea: „illum plura locutum multis audientibus, qui omnia ejus verba exceperint litterisque mandaverint: omnemque orationem fuisse eam qua haruspicinae disciplina contineretur: eam postea crevisse rebus novis cognoscendis et ad eadem illa principia referendis". Poate că nu este lipsit de importanţă să amintim că, din punct de vedere etimologic, cuvîntul *haruspex* semnifică 'examinator al măruntaielor'.

[867] Este ceea ce se numea *litatio*, cf. Wissowa, 418-419.

[868] *Augurium canarium*. Folosirea cuvîntului *augurium* arată că nu este vorba despre un sacrificiu oarecare, pentru binele recoltei, nici de o simplă repetiţie a sacrificiului de Robigalia, pentru vremea în care grîul se formează, deşi sacrificiul cîinilor roşcaţi invită la a recunoaşte acestui sacrificiu o virtute conjuratorie. Cf. Wissowa, art. *Augures*, în Pauly-Wissowa, II, 2329-2330.

[869] Pliniu, *Naturalis historia*, XVIII, 14. „Ita enim est in commentariis pontificum: augurio canario agendo dies constituantur priusquam frumenta vaginis exeant nec antequam in vaginas perveniant". Este vorba, aşadar, despre o ceremonie a cărei zi se determina în funcţie de creşterea grîului. Data fixă (3 august), pe care Lydus, *De mensibus*, IV, 114, o leagă de sacrificiul cîinilor care erau puşi vii în furci de soc (Pliniu, *Naturalis historia*, XXIX, 57) probabil că nu permite identificarea acestui sacrificiu cu *augurium canarium*, de care Pliniu pare a-l distinge, de altfel. Cu toate acestea, motivul indicat, tăcerea cîinilor atunci cînd gîştele au salvat Capitoliul, are toate şansele de a fi mitic; la origine, ritul trebuie să fi avut un caracter eliminatoriu, precum cel din cazul Robigaliei, şi poate augural, precum *augurium canarium*, dacă trebuie distins de acesta.

Antigona, în 277, văzînd că măruntaiele victimelor prevesteau exterminarea, au început să își omoare copiii și soțiile pentru a-și răscumpăra propria viață și a-și asigura victoria[870]. Cu toate acestea, nu pare că extispecia ar fi fost împinsă la aceștia atît de departe precum la etrusci și la babilonieni. Sacrificiile nu par a fi fost exclusiv oraculare; participanții credeau că, în victimele sacrificate zeilor, citesc voința acestora: dacă, adică, aceștia sînt sau nu satisfăcuți. Galii practicau un alt mod de divinație, care putea fi mult mai vechi decît extispecia la celți: omul destinat sacrificiului era lovit deasupra diafragmei, iar viitorul se deducea din felul în care cădea, din mișcările pe care le făcea înainte de a muri și din forma pe care o luau jeturile de sînge[871]. Ne aflăm aici pe terenul divinației pure, detaliile date atestînd o dezvoltare particulară a acestei metode oraculare.

O metodă asemănătoare era încă în vigoare la lituanienii din mijlocul secolului al XIV-lea. Keistut, mare duce al Lituaniei, fiind învins și făcut prizonier în 1351, de către regele Ludovic al Ungariei, a promis să se creștineze și să trăiască în pace cu ungurii. În virtutea acestei promisiuni, el a îndeplinit un rit divinatoriu și imprecatoriu totodată, pe care cronicarul se abține să-l califice drept sacrificiu, poate pentru că, în cadrul acestuia, nu a fost invocat nici un zeu. Fiind adus un bou înaintea regelui Ungariei și a cavalerilor săi, ducele a pus să i se facă două incizii în gît: dacă sîngele țîșnea cu putere era un semn bun pentru viitor; or, sîngele țîșni imediat din abundență. Atunci, prințul Lituaniei puse să se taie capul boului și, plasîndu-se între corpul și capul animalului, făcu jurămîntul, asumîndu-și soarta boului dacă nu și-ar fi ținut promisiunea[872]. Nu este nevoie să demonstrăm caracterul magic al acestui dublu rit. Se spune că, la începutul secolului al XIV-lea, ritul divinatoriu încă se practica asupra oamenilor. Pentru a avea o prezicere cu privire la rezultatul unei campanii, se tăia gîtul unui prizonier sau, punîndu-i-se capul între picioare, i se despica spatele cu o sabie; atît într-un caz, cît și în celălalt, jetul de sînge oferea indicația cerută[873]. Aceste procedee de divinație trebuie apropiate de cel semnalat ultima dată la gali.

Mai trebuie spus oare că ideea de sacrificiu oracular nu este pe deplin absentă din tradiția creștină, sfîntul Paul și autorul celei de-a patra Evanghelii găsind o semnificație profetică în crucificarea lui Isus? Moartea lui Cristos nu este doar faptul salvator, ea este imaginea mîntuirii care se va împlini. Conform lui Paul, sîngele lui Isus anunță purificarea baptismală și legămîntul a căror legătură permanentă va fi euharistia[874]. La fel, în Evanghelia lui Ioan, coasta lui Isus este deschisă cu lancea soldatului, pentru a țîșni apa și sîngele, care închipuie sacramentele inițierii creștine, botezul și euharistia[875].

---

[870] *Supra*, n. 208.

[871] Diodor din Sicilia, V, 31, ἐκ τῆς πτώσεως καὶ τοῦ σπαραγμοῦ τῶν μελῶν ἔτι δὲ τῆς τοῦ αἵματος ῥύσεως τὸ μέλλον νοοῦσι.

[872] O. Schrader, art. *Divination* (*Litu-slavic*), în Hastings, IV, 814, după *Scriptores rerum prussicarum*, III, 420.

[873] Schrader, *loc. cit*.

[874] *Rom*., VI, 3-11; *1Cor*., XI, 23-25. A se vedea *Mystères païens*, 273-274, 281-283.

[875] *In*., XIX, 34; *1Ioan*, V, 6-8. A se vedea *Mystères païens*, 278-279.

CAPITOLUL VII
SACRIFICIILE DE ALIANȚĂ ȘI DE JURĂMÎNT

Cuvîntul oamenilor este fragil, iar promisiunile le sînt nesigure. De aceea, încă de devreme, au simțit nevoia de a-și lua garanții unii față de alții, însoțindu-și angajamentele de teribile imprecații, despre care credeau că acționează în modalitatea unei incantații; sau de a încorpora imprecațiile în riturile semnificative – vrajă puternică ce-ar copleși sperjurul. Aceasta este originea jurămîntului și a sacrificiului imprecatoriu care i-a fost adesea asociat în ocazii importante. Acest sacrificiu trebuie deosebit de cele care procură în mod frecvent materia meselor de alianță și care au un alt caracter decît sacrificiul caracteristic jurămîntului: sacrificii de comuniune, în care nu se întrupează în mod explicit blestemul pe care îl figurează sacrificiul imprecatoriu și despre care se crede că îl va realiza în cele din urmă. Cu toate acestea, există un raport destul de strîns între cele două, iar riturile de comuniune, în special riturile de comuniune alimentară, prin care se consacră deopotrivă prieteniile și alianțele, nu încetează de a avea un conținut de imprecație implicită, un soi de nenorocire asupra celor care violează prietenia sau alianța contractată. S-ar mai putea ca sacrificiile pur imprecatorii să fie relativ mai puțin vechi decît riturile de angajament, contractate prin simpla comuniune.

I

Riturile de comuniune, prin care cei ne-civilizați sau semi-civilizații stabilesc între ei prietenii și alianțe temporare sau definitive, tind să creeze între contractanți un fel de unitate mistică, fizico-morală, care nu poate fi ruptă în mod voluntar, fără să decurgă din aceasta, drept consecință naturală a acestui act violent, o daună pentru autor. Astfel se face că putem vorbi aici, pînă la un punct, de imprecație implicită[876], deși riturile prin care se stabilește participarea mistică a unității sau a alianței nu simbolizează efectele funeste ale infidelității, ci figurează doar uniunea particulară care se constituie prin mijlocirea acestora. De altfel, aceste practici tind adesea să fie interpretate ca simple semnale de prietenie, astfel încît însăși infidelitatea devine aducătoare de nenorocire. Instituirea practicilor însă s-a întemeiat pe forța care le era atribuită. Se înțelege că, mai întîi, aceasta s-a inspirat în general din interes, nu dintr-un sentiment conștient de fraternitate umană. În același fel, originea forței ritului nu presupune credința în zei personali.

Un sens mistic a fost atribuit, destul de devreme, comesenității; nu putea fi altfel, deoarece de materiile alimentare era legată o perspectivă mistică. Cei care participă la aceeași hrană devin una prin acest aliment, deoarece ei participă împreună la virtutea sa și sînt supuși influenței sale. Prin masă, oaspetele intră în comuniune cu cei care îl primesc, se leagă de ei și sînt legați de el, din această participare comună rezultînd o datorie de reciprocă bunăvoință. De aici vine importanța, în religii, a sacrificiului mîncat, care întreține un soi de alianță între toți cei care participă la victimă: zeu și credincioși, deopotrivă. În Maroc, oamenii care se împacă după un diferend își dau mîna în fața unui preot sau înaintea mormîntului

[876] Westermarck, I, 586-592, II, 208-209, a pus în valoare această idee, poate pînă la exagerare.

unui sfînt, apoi mănîncă împreună, și se consideră că mîncarea va face rău celui care nu va păstra prietenia promisă[877]. Atunci cînd indigenii din Formosa își iau un angajament reciproc, contractanții își trec brațele pe după gît și beau împreună un pahar cu vin[878]. Pe insula Efate, din Pacific, cînd două triburi se află în război, iar unul dorește pacea, oamenii acestui trib ucid unul sau mai mulți dintre ai lor și trimit carnea celor din celălalt trib, spre a o mînca: un trib se oferă drept aliment celuilalt, pentru ca ambele să fie de aceeași carne și să înceteze de la a se distruge[879]. La populația bambara, doi șefi care vor să trăiască în pace unul cu celălalt mănîncă împreună, ei și locotenenții lor, un sclav special îngrășat pentru această împrejurare[880].

Atunci cînd trupele auxiliare grecești și cariene ale lui Psammeticus al III-lea se aflau la granița orientală a Egiptului, în fața armatei lui Cambyses al II-lea, au înjunghiat deasupra unui crater pe copiii lui Phanes (care le servise perșilor drept sfătuitor), au amestecat sîngele cu apă și vin, au băut acel amestec, după care s-au aruncat în luptă[881]. Desigur că voiseră să se angajeze cu toții că vor ține piept inamicului.

În insula Seram, cînd două sate aflate în luptă vor să facă pace, oamenii dintr-un sat îi învită pe ceilalți la o masă, iar șefii lasă să le curgă niște sînge într-o farfurie cu mîncare pregătită, în care, de asemenea, își scufundă armele, după care toată lumea se hrănește cu acest amestec. Același rit se celebrează apoi în celălalt sat; din acel moment, devin toți buni prieteni[882]. Exemplele analoage nu lipsesc. Utilizarea sîngelui uman are aici rolul de a consolida forța hranei obișnuite, pentru a cimenta uniunea într-un mod eficace: sîntem prieteni și sîntem una deoarece prin venele noastre curge același sînge.

După spusele lui Herodot, la sciți, cînd se făcea un angajament prin jurămînt, se vărsa vin într-un vas mare de pămînt, în care se amesteca sîngele tuturor contractanților, care, în acest scop, se înțepau cu o sulă sau cu vîrful unui pumnal; în vas se scufundau săbii, topoare, lănci, săgeți, după care beau amestecul de sînge și vin, în timp ce se recita o lungă formulă de rugăciuni – în care, cu siguranță, erau mai multe imprecații la adresa oamenilor decît suplicații către zei, deși ritul în sine nu era deloc unul imprecatoriu[883].

Dar comuniunea se poate stabili, iar obligația se poate forma și altfel decît prin absorbția aceleiași hrane sau a aceleiași băuturi. Contactul sau o altă relație poate produce același efect. Putem aminti cutare neam la care un pact de amiciție între indivizi este pecetluit prin schimb de nume sau de arme[884]. Schimbul de nume este ca o substituție de personalitate care stabilește, în oarecare măsură, nu doar uniunea, ci și unitatea, identificarea celor astfel legați. Schimbul de arme nu este departe de a avea aceeași valoare simbolică, dată fiind importanța acordată armei în sine și ca proprietate a individului; arma este un fel de element al persoanei. Schimbul sau împrumutul de femei, fie între indivizi, fie între grupuri, are la cei necivilizați, în anumite cazuri, o semnificație analoagă[885]. Se înțelege de la sine că

---

[877] Westermarck, II, 623-624.
[878] MacCulloch, art. *Covenant*, în Hastings, IV, 208.
[879] MacCulloch, *loc. cit*.
[880] MacCulloch, *loc. cit*.
[881] Herodot, III, 11.
[882] MacCulloch, *loc. cit*.
[883] Herodot, IV, 70.
[884] MacCulloch, *loc. cit*.
[885] MacCulloch, *loc. cit*.; idem, art. *Adultery*, în Hastings, I, 125.

acest schimb se face fără referire specială la legile procreării și la posteritate: în acest caz, femeia este considerată materie de plăcere sau proprietate comună, prin care se afirmă și se realizează uniunea sau unitatea, identitatea morală a deținătorilor.

Participarea simultană la aceeași plăcere era simbolul efectiv al păcii la indienii din America. Se fuma împreună pipa păcii pentru a ratifica angajamentele luate între triburi și ca simbol al ospitalității[886]. Nimic nu era mai sacru, iar o încălcare a unei prietenii astfel încheiate putea aduce cu sine cele mai grave consecințe. De altfel, este posibil ca actul de a fuma să fi avut o semnificație mistică la origine, adică o valoare magică, și ca această perspectivă să fi întărit în aceeași măsură legătura morală creată prin această comuniune întru consumul de tutun.

Aplicarea salivei poate crea o legătură de amiciție. Tribul masai din Africa centrală scuipă pe cel căruia îi promite prietenie veșnică[887]. Cum aceiași masai scuipă și atunci cînd formulează imprecații, s-a presupus că blestemul era implicat în gajul de prietenie[888]. Blestemul însă nu este implicat în mod direct. Virtutea magică a omului care scuipă se află în salivă, după cum ar putea la fel de bine să se afle în sîngele său. Ea se aplică în manieră de comuniune vitală în cadrul ritului de prietenie, acest rit fiind cel care, în mod indirect, ar avea un efect neplăcut pentru cel care și-ar încălca promisiunea; el nu tinde prin sine către acest final și nu îl știe dinainte. Pe de altă parte, atunci cînd un masai scuipă făcînd o imprecație, se pare că face acest lucru pentru a se plasa pe sine în imprecație, asociind virtutea salivei cu cea a blestemului rostit. La somali, pentru a accepta un străin ca membru al familiei în care este primit, gazda scuipă în mîna sa dreaptă și-și freacă saliva de cel pe care îl introduce în casa sa[889].

La populația arunta din Australia, atunci cînd se formează un grup pentru a răzbuna moartea cuiva, membrii expediției se leagă între ei prin aplicarea reciprocă a sîngelui[890]. Tatăl celui mort aduce la subsuoară o împletitură făcută din părul defunctului și își pune membrul viril în mîna fiecăruia dintre bărbați, zice-se pentru a le da curaj și a-i întări în luptă. S-ar putea, de asemenea, ca acest rit, pe care îl vom întîlni în Biblie[α], să creeze între ei un soi de legătură, iar dinspre aceia, un angajament față de tată. Înainte de plecare, șeful expediției, frate sau apropiat al celui mort, care duce cu sine împletitura de păr, îngenunchează succesiv înaintea fiecăruia dintre bărbați, aplicîndu-i un capăt al împletiturii pe gură și un altul pe membrul viril; aceasta, pentru a-l umple pe om de mînie și de a-l face răzbunător. În fond, semnificația acestui rit este aceeași cu a celui precedent. Apoi se ridică cu toții, își redeschid cicatricea subinciziei și fiecare își lasă sîngele să curgă pe coapsele celorlalți, pentru a se fortifica și pentru a se lega reciproc, spre a preveni orice trădare. Ritul îi face să devină uniți în expediția pe care o întreprind. Aspersia este echivalentă cu absorbția. De altfel, se întîmplă ca, în loc să se însîngereze cu toții, bărbații să desemneze pe unul dintre ei pentru a i se lua sînge din braț, pe care îl beau împreună. Virtutea ritului constă în aceea că, dacă unul refuză să meargă, i se pune cu forța sînge în gură, iar el se execută; la fel s-ar proceda în cazul în care ar fi prezent cineva din locul care urmează a fi atacat; avînd în sine acel sînge, el va fi legat și nu-i va avertiza pe ai săi.

---

[886] MacCulloch, art. *Covenant*, 108.
[887] MacCulloch, *loc. cit.*
[888] Westermarck, II, 209.
[889] MacCulloch, *loc. cit.*
[890] Spencer și Gillen, *Native Tribes*, 556 ș.urm.
[α] Cf. *Gen.*, XLVII, 29; XXIV, 2; *Ezr.*, X, 19.

Schimbul de sînge se practică la populația fang din Congo între șefi care nu sînt nici din același trib, nici nu țin de același totem atunci cînd se dorește contractarea unei alianțe reciproce[891]. Cei doi șefi stau așezați unul în fața celuilalt, genunchi lîngă genunchi, fiecare dintre ei fiind asistat de vraciul său. Vraciul unuia face o incizie în piciorul celuilalt, și invers. Fiecare vraci are o frunză înmuiată într-un pateu asemănător cu untul și o freacă ușor de rană, schimbînd de mai multe ori frunza cu a celuilalt vraci, pentru a amesteca astfel sîngele celor doi și a lega prietenia. Aici însă ritul se încheie cu o imprecație formală; adresîndu-le celor doi șefi un mic discurs asupra pactului care tocmai a fost încheiat, cei doi vraci rup frunzele spunînd că tot așa va fi distrus cel care își va călca cuvîntul.

La populația tswana[α] din sudul Africii, comuniunea se stabilește între contractanți în condiții cu totul speciale, printr-un sacrificiu care nu are nimic imprecatoriu. Este amintit cazul a doi șefi care au făcut o alianță prin intermediul următorului procedeu: s-a luat pîntecele unui taur masiv și, fără a-l goli, i s-a făcut o incizie mare de fiecare parte; cei doi șefi au traversat pîntecele taurului, unul după celălalt, spre a semnifica că, din acel moment, ei și neamurile lor vor fi uniți[892]. Deoarece pîntecele și conținutul său au caracter sacru, simbolul este magico-religios, fiind un sacrament, cum, de altfel, sînt hrana și sîngele în toate cazurile anterior menționate. Pentru populația tswana, materia conținută de pîntecele taurului este un lucru la fel de sfînt și de plin de virtute pe cît ar putea fi sîngele uman sau animal. De aici vine înalta semnificație și puternica eficacitate acordată comuniunii băii pe care cei doi șefi o fac în acest lichid. Șefi și neamuri sînt una în pîntelcele taurului și sub influența prețiosului său conținut. O formă mai simplă și mai comună a aceluiași rit constă în a scufunda doar mîinile în pîntecele animalului ucis în acest scop, contractanții ținîndu-se de mîini și strîngînd între ele ceva din ceea ce se află în pîntece[893].

Un rit mai puțin grosier, dar avînd același caracter, ne este prezentat în cazul alianței pecetluite pe muntele Sinai între Iahve și poporul lui Israel[894]. După ce Moise citește preceptele divine care constituie condițiile însești ale pactului pe care Israel trebuie să îl facă spre a se asigura de protecția zeului său, întregul popor promite să se conformeze voinței lui Iahve. La poalele muntelui este ridicat un altar cu douăsprezece stele (pentru cele douăsprezece triburi), în jurul altarului care îl reprezintă pe zeu. Tinerii ucid mai multe victime pentru holocaust și pentru sacrificiul păcii. Moise adună sîngele tuturor acestor victime, împrăștiind jumătate din el pe altar, iar cealaltă jumătate, asupra fiilor lui Israel, după ce aceștia promit să asculte de zeu. „Iată", spune el, „sîngele legămîntului pe care Iahve îl face cu voi, potrivit tuturor acestor cuvinte". Nu se vorbește în mod direct despre imprecație, nici chiar despre jurămînt, iar ritul în sine nu este în mod direct imprecatoriu. Iahve și poporul său intră în comuniune prin același sînge, de care se presupune că au parte și stelele simbolice, martori ai pactului, precum Iahve în altarul său și precum poporul însuși.

Descrierea aceasta nu pare a reproduce un rit de alianță care să fi fost realmente practicat în Israel, în timpurile vechi. Despre alte rituri cu formă și caracter imprecatoriu va fi vorba mai departe. Dacă dăm pe deplin crezare povestirii, cel despre care este vorba acum, și care ar putea fi complet în ceea ce privește uzul

---

[891] Trilles, 567-568.

[α] Grup etnic *bantu*, din Africa de Sud, majoritar în Botswana.

[892] Frazer, *Pausanias*, III, 367.

[893] Frazer, *Pausanias*, III, 368.

[894] *Ex*., XXIV, 4-8.

sîngelui, ar fi comportat în plus comuniunea unei mese sacre, deoarece se spune că Moise, Aaron și bătrînii urcaseră pe Sinai, aproape de Iahve, și mîncau și beau în prezența sa[895], adică cu acesta. Informația pare însă a veni dintr-o altă sursă decît descrierea sacrificiului, astfel încît masa de pe munte ar putea să nu fie a doua parte a aceluiași rit, ci un rit paralel, un rit de alianță contractată prin comuniunea mesei.

Conform lui Herodot, cînd arabii voiau să încheie un angajament reciproc, un om, cu o piatră ascuțită, se plasa între cei în cauză, le făcea o incizie în palmă, aduna sîngele pe lîna hainei lor și umezea șapte pietre, depuse la locul pactului; bărbatul îi invoca pe Dionisos (în arabă, Ortal) și pe Afrodita Urania (în arabă, Alilat). Fiecare dintre contractanți îl prezenta pe celălalt prietenilor săi, iar prietenii se considerau a fi legați de acela cu aceleași obligații precum însuși contractantul[896].

Acest rit seamănă cu cel al populațiilor arunta și fang, fără ca zeii să intervină aici, nu doar ca urmare a invocării care le este adresată, ci ca garanți a prieteniei încheiate. Dar la fel de bine este posibil ca ritul sîngelui aplicat celor șapte pietre să fi existat mai întîi fără invocarea divinităților. Herodot nu vorbește despre imprecație și se consideră că binecuvîntarea zeilor ar putea fi invocată și într-un rit de comuniune, și într-un pact de prietenie. De obicei însă, divinitățile intervin mai ales ca garanți și executori ai imprecațiilor care însoțesc sau, mai curînd, care constituie jurămintele solemne.

II

Imprecația, simplă sau materializată într-un rit simbolic, își are valoarea sa proprie, precum ritul de comuniune, și poate exista – a putut exista – mai întîi pentru sine, fără vreo legătură cu divinitățile. Ea nu este decît formula sau ritul malefic, sau care vrea să fie astfel. Imprecația condițională este o specie de ordalie care nu are nevoie să fie o judecată divină, dar care, mai întîi, este în mod esențial o încercare magică. Atunci cînd Saul, revenind de pe cîmp, a fost cuprins de spiritul lui Iahve pentru a ridica pe Israel la luptă împotriva filistenilor, el a tăiat în bucăți boii de la carul său și a dat bucățile mesagerilor, care au mers să spună peste tot: „Așa se va face cu boul oricui nu va merge după Saul și după Samuel!”[897]. – Adjurație imprecatorie, care putea fi o reamintire a vechii alianțe israelite, dar care era mai ales o modalitate de sortilegiu, a cărui amenințare trebuia să îi constrîngă pe israeliți să meargă în ajutorul celor din Iabeș-Galaad. În Maroc, atunci cînd o persoană vrea să oblige o alta să îi vină în ajutor sau să îi dea ceva, ucide, pe pragul sau la intrarea în cortul aceleia, o oaie ori doar un iepure, sau doar atinge locul respectiv ca semn de blestem în caz de refuz; se crede că nenorocirea va veni asupra celui care ar refuza, mai ales dacă a atins piciorul sau a văzut sîngele animalului ucis dinaintea locuinței sale[898].

Ritul imprecatoriu devine o veritabilă ordalie atunci cînd este aplicat unui suspect, cînd se verifică dacă este sau nu vinovat. Legea mozaică cunoștea proba apelor amare, pentru femeia bănuită de infidelitate. Preotul punea în apa vie puțin praf din locul sfînt și dădea femeii să bea această apă, amenințînd-o cu o boală

---

[895] *Ex*., XXIV, 9-11.

[896] Herodot, III, 8. Cele şapte pietre pot fi simpli martori şi, în orice caz, ele nu reprezintă pe Ortal şi pe Alilat. Cf. *Gen*., XXXI, 46-48; 52-53, unde pietrele sînt martorii, Iacob şi Laban jurînd pe zeii lor, şi *Ios*., XXIV, 25-27, unde stela ridicată de către Iosua este deopotrivă numită martorul angajamentului contractat de popor faţă de Iahve.

[897] *1Sam*., XI, 6-7.

[898] Westermarck, I, 586-587.

teribilă dacă ar fi vinovată[899]. Invocarea numelui lui Iahve nu împiedică existența forței blestemului în cuvinte și în uzul apei sfinte amestecate cu praful sfînt.

În forma sa obișnuită, jurămîntul nu este altceva decît o imprecație adusă împotriva lui însuși de către cel care jură. Rațiunea de a fi a jurămîntului se află în imprecație, în eficacitatea care i se acordă. La origine, această eficacitate a jurămîntului nu este decît o chestiune de magie, depinzînd exclusiv de formulă și de rit. Și în acest caz, ritul vine să accentueze sensul și să întărească efectul formulei imprecatorii. S-ar putea cita numeroase cazuri în care ritul nu este un sacrificiu. Populația khond din India jură pe o piele de șopîrlă, cerînd ca și a lor să devină la fel în caz de sperjur; sau se așază pe o piele de tigru, încredințîndu-se faptului de a fi devorați de teribilul animal[900]. Forța imprecației poate fi întărită prin contactul cu un obiect sacru. De aceea jură musulmanii pe Coran, creștinii pe Evanghelie, iar în Evul Mediu se jura pe moaște. Pentru Antichitatea israelită timpurie, Geneza atestă un rit cu totul primitiv: atunci cînd Avraam vrea să își căsătorească fiul, pe Isac, îl cheamă pe cel mai important servitor al său și-i spune: „«Pune-ți mîna sub coapsa mea! Te voi pune să juri pe Iahve, zeul din cer și de pe pămînt, că nu vei lua fiului meu o soție dintre fiicele canaaneenilor.» (...) Iar servitorul își puse mîna sub coapsa lui Avraam, stăpînul său, și făcu acest jurămînt”[901]. Iacob l-a făcut pe fiul său, Iosif, să jure în aceleași condiții[902]. În rîndul strămoșilor lui Israel, ritul ar putea fi foarte bine anterior cultului lui Iahve. Membrul viril al patriarhului este obiect sacru, virtutea sa întărind-o pe cea a jurămîntului imprecatoriu.

În jurămîntul imprecatoriu nu există nimic moral în sine, nu mai mult decît în imprecația simplă sau în ordalie. La origine, este vorba despre constrîngere magică; și chiar recursul la divinități, atunci cînd se petrece, a cerut mai întîi intervenția zeului ca auxiliar sau ca agent al imprecației. Pe bună dreptate s-a remarcat că nu moralitatea zeului este cea care a provocat apelul, ci constanța apelului este cea care, treptat, l-a făcut moral pe zeu, pe măsură ce creștea noțiunea de justiție la adoratorii săi[903].

Am putut vedea în capitolul precedent modul în care, la lituanieni, se putea asocia ritul de sacrificiu imprecatoriu cu un sacrificiu de divinație[904]. Aceasta, deoarece sacrificiul, distrugerea rituală a unei ființe vii, este un mijloc cît se poate de potrivit obiectului imprecației; el o reprezintă aidoma, pentru a spune astfel, într-un rit prin care, în cazul în care ar deveni sperjur, acela care depune jurămîntul se identifică în mod mistic cu victima. Așezat între capul tăiat și corpul boului, ducele lituanian se încredințează sorții pe care a avut-o boul, în cazul în care își calcă promisiunea. Imprecația, așadar, nu este conținută doar în cuvintele jurămîntului, ci și în forma sacrificiului, în boul sacrificat, care a devenit imprecație[905], după cum victima sacrificiului expiatoriu devine impuritate sau păcat, încă și mai vizibil cînd soarta victimei este realitatea însăși a sorții dinainte aruncate asupra sperjurului. Pe de altă parte, cel care depune jurămîntul, care rostește imprecația împotriva lui

---

[899] *Num*., V, 11-31.
[900] Westermarck, II, 118-119.
[901] *Gen*., XXIV, 2-3; 9.
[902] *Gen*., XLVII, 29-31.
[903] Westermarck, II, 123.
[904] *Supra*, p. 195.
[905] Cu cîtă ușurință se operează astfel de identificări chiar și de către spiritele relativ cultivate, dar rămase în curentul mentalității magico-religioase se vede în teoria paulinică a mîntuirii și mai ales în *Gal*., III, 13: „Cristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcîndu-se pentru noi blestem, căci este scris: «Blestemat oricine este atîrnat pe lemn!»”.

însuși, se așază sub influența magică a sacrificiului, a imprecației întrupate în victimă, închizîndu-se, pentru a spune astfel, în aceasta. Căci nu este vorba despre o simplă trecere, de o simplă intrare în angajament; este vorba despre a se oferi în mod voluntar și definitv influenței magice a blestemului eficace pe care îl reprezintă și care este victima. Plasîndu-se în victimă, cel care jură devine blestemat, moare precum victima, moare în ea și prin ea. Este drept că aceasta ține de viitor, avînd în vedere o eventualitate care depinde de el și care, în interesul său, se presupune a nu se realiza vreodată, deoarece ar însemna să împlinească în el însuși moartea pe care tocmai a suferit-o pe cale mistică în victimă.

Un rit asemănător s-a practicat în Antichitatea israelită. În cartea lui Ieremia citim că, în vremea regelui Sedechia, mai marii din Ierusalim juraseră eliberarea sclavilor lor israeliți – jurămînt asupra căruia reveniseră, apoi, lucru pentru care sînt blamați de către profet –, trecînd unul după altul printre cele două jumătăți ale unui viței sacrificat în acest scop[906].

Legenda mitică descrie în același fel jurămîntul pe care se presupune că l-ar fi făcut Iahve lui Avraam, de a acorda posterității sale țara Canaanului. Patriarhul ceruse o garanție, iar Iahve îi spusese să ia o juncă de trei ani, o capră de trei ani, un berbec de trei ani, un porumbel și o turturea. Avraam îndeplinește ceea ce i se cere și taie în două jumătăți primele trei animale, așezînd fiecare jumătate una în fața celeilalte, simetric; fiind mici, păsările nu sînt spintecate, ci porumbelul este așezat, pur și simplu, în fața turturelei. Alungînd păsările de pradă, patriarhul păzește acest aparat sacrificial pînă la căderea nopții. Atunci pune stăpînire pe el un soi de freamăt supranatural și, ca într-o viziune, înaintea ochilor săi vine ceva ce semăna cu un cuptor fumegînd și cu o pară de foc: este Iahve, care trece printre bucățile sacrificiului și spune în chip de promisiune solemnă: „Descendenței tale voi da țara aceasta”[907].

Scrierea interpretează ca simplu semn dat de Iahve ceea ce mitul prezentase mai întîi ca promisiune făcută de către zeu sub jurămînt și în cea mai solemnă formă a imprecației. Așa cum i-am văzut mai sus pe zeii japonezi practicînd divinația pentru a afla destinul, îl vedem aici pe Iahve garantînd asupra cuvîntului său prin cel mai puternic jurămînt, în maniera muritorilor. Dacă, însă, zeii sînt făcuți să jure astfel, aceasta este deoarece jurămîntul era prin sine o forță și întrucît eficacitatea sa nu venea de la zei; pentru că ea își avea rațiunea de a fi în mod independent față de zei și pentru că, probabil, a existat dinaintea lor.

Se poate spune că virtutea animalului sacrificat se unește cu cea a cuvintelor, pentru a constitui o imprecație mai puternică. Dar această virtute magică a victimei nu face din ea o divinitate care ar interveni în jurămînt. Practica sacrificiului imprecatoriu nu depinde de un pretins totemism, străin istoriei, nici de cultul animalelor divine, nici, în cazul de față, de cultul care i-a fost adus lui Iahve sub forma taurului, în regatul israelit de nord. Iahve a putut fi adorat sub imaginea unui taur, însă taurii Palestinei nu erau Iahve și nu aveau nevoie de a fi zei-tauri pentru a procura virtute magică imprecației. Vechiul mit privitor la jurămîntul lui Iahve se referă la trei victime mari (prezente, de altfel, în cadrul jurămintelor solemne ale personajelor importante); și se întîmplă că victima bovină este o femelă,

[906] *Ier.*, XXXIV, 18-19. Din versiunea grecească lipsesc indicaţiile privitoare la sacrificiu, şi ar fi putut fi privite ca glose redacţionale; totuși, aceste glose sînt vechi și se inspiră dintr-un obicei real.
[907] *Gen.*, XV, 8-19.

ceea ce trebuie să-i scutească pe exegeți de a specula[908] asupra taurului de sacrificiu imprecatoriu din Antichitatea israelită.

Un monument arheologic de cel mai mare interes, stela numită a Vulturilor – bornă de frontieră între Lagash și Umma, pe care regele Eannatum, către secolele al XXVIII-lea sau al XXVII-lea înaintea erei noastre, a așezat-o drept garanție a teritoriului său – ne vorbește despre foarte complicatele rituri ale jurămintelor solemne din Antichitatea sumeriană timpurie[909]. Era vorba despre a da lui Ningirsu, zeu în Lagash, un teritoriu luat de către oamenii din Umma. Armatele lui Eannatum i-au constrîns pe aceștia să restituie teritoriul. Jurămintele de pe stelă restabilesc vechea frontieră. Șase jurăminte, împreună cu sacrificiile lor proprii, sînt făcute către șase zei diferiți; întrucît textul care le redă este mutilat, se poate presupune că au existat șapte jurăminte către șapte zei. Regele din Lagesh compară jurmîntul cu rețeaua care servește zeilor drept armă de vînătoare sau, mai degrabă, le confundă. Așa cum vînatul este prins într-o plasă mare, tot astfel oamenii din Umma sînt închiși în jurămînt și vor fi sufocați – cel puțin acesta este sensul imprecației – dacă ar deveni sperjuri: „Eu, Eannatum, am aruncat asupra oamenilor din Umma marea rețea a lui Babbar, a regelui în nimb de flăcări. Prin (această plasă) i-am făcut să (depună) un jurămînt. Oamenii din Umma i-au făcut un jurămînt lui Eannatum. Dacă într-o zi vor strica această convenție, marea rețea a lui Babbar, a regelui din nimb de flăcări, prin care ei au jurat, să se abată asupra Ummei”[910]. În felul acesta, plasa lui Babbar este deopotrivă armă a zeului, jurămînt imprecatoriu și flagel care îi va lovi pe sperjuri. Ceilalți zei invocați își au, de asemenea, plasa lor[911], care, și ea, devine jurămîntul depus sub invocarea numelui lor și răul semnificat în imprecație. La început, toate jurămintele erau făcute pe marginea unui șanț îngust, aproape de care se ridică stela. Dar sacrificiile nu aveau loc tot acolo. De fapt, pentru fiecare jurămînt se făcea un dublu sacrificiu. O ceremonie se desfășura chiar acolo, prin jertfirea a două porumbițe, cărora li se rupea capul; mențiunea celor două porumbițe – s-ar putea face apropierea cu porumbelul și turtureaua care apar în sacrificiul pentru jurămîntul lui Iahve către Avraam – revine pentru fiecare jurămînt și nu se spune că ar fi fost sacrificate zeului către care se face jurămîntul. Privitor la Enzu, zeul-lună, din Ur, se vorbește despre patru porumbițe, dar se pare că doar două erau ucise pe loc, celelalte două fiind duse la Ur, ca ofrandă și sacrificiu către zeu[912]. În fapt, sacrificiul propriu fiecărui zeu este dus în sanctuarul său, la rezidența sa, iar ofrandele variază în funcție de zei. Trebuie, așadar, să admitem că imolarea porumbițelor privește în mod direct jurămîntul imprecatoriu, cu care face corp comun, și că prefigurează – determinînd, totodată – pedepsirea sperjurilor, dacă aceștia există. Așa cum rețeaua zeilor este jurămîntul și pedeapsa, porumbițele cărora li se rupe capul devin imprecația și pedeapsa. Celelalte sacrificii sînt comune, simple rituri de oblație. Astfel, aceste sacrificii către zei s-au înmulțit în jurul sacrificiului imprecatoriu, după cum s-au înmulțit în jurul celui propriu-zis divinatoriu.

---

[908] Împreună cu Salomon Reinach, *Le sacrifice de Tyndare*, în „Revue de l’histoire des religions”, LXVIII, sept.-oct., 1913, 139-140.

[909] Heuzey şi Thureau-Dangin, *Restitution matérielle de la Stèle des vautours*, Paris, 1909.

[910] Stela Vulturilor (*supra cit.*), trad., Thureau-Dangin, 56-57, 59.

[911] 51: „marea reţea a lui Enlil”; 52: „marea reţea a lui Ninharsag” etc.

[912] Trad., Thureau-Dangin, 57. Textul prezintă o lacună în acest loc, dar se menţionează clar patru porumbiţe, dintre care la două li se rupe capul la locul jurămîntului, precum în alte cazuri, iar două sînt duse la Ur, precum în cazul jurămîntului către Babbar, cînd se sacrifică două porumbiţe pe loc, iar taurul este ucis în Larsa, în templul lui Babbar (59).

În virtutea principiului participării mistice care face din rețea simbolul jurămîntului, al imprecației și al pedeapsei rezervate sperjurului, identificînd în chip asemănător porumbițele cu imprecația, cu contractanții și cu posibila lor soartă, stela gravată reprezintă și personifică succesele lui Eannatum, jurămintele prestate de către oamenii din Umma, imprecațiile și forța lor permanentă, care se află în spatele puterii zeilor martori și garanți ai cuvîntului dat, și elemente de sprijin ale imprecațiilor rostite. Toate acestea rămîn în stelă, ființă de tip particular, un soi de personalitate mistică ce poartă un nume special. Acest nume este: „Ningirsu, domnul tiarei, este viața canalului Gu-edena", șanțul-graniță. În felul acesta, Ningirsu, zeul din Lagash și posesorul legitim al teritoriului recîștigat de la Umma, redevine stăpîn al graniței domeniului său. De ce nu apare printre zeii jurămîntului? Poate pentru că era parte în cauză, ca patron special al Lagash-ului, și pentru că s-a vrut să se plaseze pactul sub protecția a șase sau șapte mari divinități, la fel de respectate de către cele două părți contractante și care puteau deține rolul de arbitri supremi, nici una dintre acestea nefiind protectoare pentru Lagash sau pentru Umma. Oamenii din Umma se aflau sub patronajul unei zeițe, Nisaba, care nici ea nu apare printre zeii din jurămînt.

Acest exemplu arată complexitatea relațiilor mistice pe care o pot avea astfel de rituri în religiile politeiste. Ritul esențial, care nu se referă la zei, este imprecația, cu jertfirea porumbițelor. Jurămîntul imprecatoriu însă a fost pus în relație cu zeii și, pentru fiecare zeu care devine martor al jurămîntului, se repetă imprecația, la nivelul formulei și al ritului ei sîngeros, adăugîndu-i un sacrificiu de omagiu și de serviciu, în raport cu caracterul divinității și în sanctuarul acesteia, pentru a-i crește interesul față de pactul al cărei gardian s-a voit a se constitui. Piatra sacră, vie și divină, amintește de rugăciunile jurămîntului de prietenie la arabii despre care vorbește Herodot; iar cea a jurămîntului alianței, de Israel. Este evident însă că, la început, pietrele au putut fi ele însele mărturii sau martori mistici ai jurămintelor, fără a figura pe zeul patron al unei cetăți sau al unui trib și fără a avea o semnificație atît de complexă precum stela lui Eannatum.

Sacrificiul berbecului, pentru jurămîntul prestat de Matiel din Arpad regelui Asiriei, Ashur-Nirari II, a fost semnalat mai sus[913]. S-a putut vedea explicația dată sacrificiului imprecatoriu de către textul cuneiform: „Berbecul a fost luat din turmă, dar nu pentru a servi drept ofrandă"; în consecință, sacrificiul nu privește cultul nici unui zeu. Berbecul „a fost luat pentru ca Matiel să poată depune jurămînt regelui din Assur", berbecul reprezentîndu-l pe Matiel, el fiind, în acel caz, nu substituit, ci identificat mistic. Deoarece, „dacă Matiel rupe acest legămînt, așa cum berbecul a fost extras din turma sa și nu se va mai întoarce la ea..., tot astfel, Matiel, împreună cu fiii săi și cu fiicele sale, cu oamenii din țara sa, va fi luat din țara sa și nu va mai reveni în aceasta". Mai ales în cadrul sacrificiului se face identificarea celui care jură cu victima, iar imprecația devine eficace prin sacrificiu: „Acest cap nu este capul berbecului, este capul lui Matiel, capul copiilor săi, al strămoșilor, al oamenilor din țara sa. Dacă Matiel rupe acest legămînt, așa cum capul acestui berbec este tăiat..., tot astfel va fi tăiat capul lui Matiel". Simbolismul ritului este deopotrivă realist și posibil, cu toate că se poate ca el să exprime aici mai degrabă o amenințare decît o certitudine. La început însă, astfel de rituri nu au fost concepute pentru a simboliza.

Din moment ce zeii interveneau în pact, este cu totul firesc să li se fi încredințat pedeapsa sperjurilor și efectul blestemurilor, crezîndu-se că verificarea este posibilă. În felul acesta, vorbind despre suferințele pe care le îndurașeră în deșert, unde a trebuit să se refugieze arabii care se revoltașeră împotriva lui, după ce

[913] *Supra*, p. 46.

depuseseră jurămînt de fidelitate față de el, Assurbanipal spune că zeii asirieni i-au făcut să sufere „toate relele prevăzute în imprecațiile pe care le conținea tratatul" încheiat în prealabil între el și aceia[914].

Cuvîntul grecesc (ὅρκος) folosit pentru a desemna jurămîntul semnifică 'barieră', iar jurămîntul a trebuit numit astfel în virtutea relației magice a imprecației, nu întrucît ar fi fost înțeles imediat ca „barieră morală"[915] asupra căreia vegheau zeii. Acest sens moral exista în timpurile eroice, dar nu se pune problema să fi dispărut pe deplin caracterul magic al jurămîntului imprecatoriu.

În *Iliada*, înainte de lupta dintre Paris și Menelau, se face un jurămînt solemn, între greci și troieni[916]. Bătrînul Priam aduce doi miei, un mascul alb, pentru Soare, și o femelă neagră, pentru Pămînt, o cupă de vin, un crater strălucitor și cupe de aur; de cealaltă parte, grecii aduc un al treilea miel, pentru Zeus. Heralzii adună gajurile, amestecă în crater vinul troian cu vinul grecesc[917] și varsă apă pe mîinile regilor. Agamemnon își ia cuțitul, taie blana de pe capul mieilor, iar heralzii o distribuie tuturor căpeteniilor troiene și grecești. În mijlocul lor, Agamemnon, în picioare, cu brațele ridicate, ia drept martori pe Zeus, Soarele, Apele, Pămîntul și pe cei care, din Infern, pedepsesc sperjurii. El expune condițiile luptei: Elena și comorile ei vor fi ale învingătorului și se va face pace; dacă Paris moare, iar troienii nu îndeplinesc aceste condiții, războiul va continua. Spune și taie gîtul mieilor pe care îi lasă la pămînt, zbătîndu-se. Se toarnă vinul în cupe pentru libații, grecii și troienii încredințînd morții pe cei care ar încălca jurămîntul: „Zeus prea-nalte, slăvite, voi zeilor cei fără moarte, / Care din doi cuteza-va să calce tocmeala făcută / Piară cu creierul scurs întocmai ca vinul de față, / El și ai lui, iar nevasta să-i fie răpită de alții"[918]. Priam, care nu vrea să asiste la luptă, pune mieii în car și se întoarce în cetate. Duelul este lipsit de rezultat deoarece Paris este luat de către Afrodita în momentul în care urma să fie înfrînt și prins de către Menelau, iar acesta, căutîndu-l, este lovit de o săgeată aruncată de Pandaros, care violează astfel jurămîntul. Atunci, Agamemnon îl consolează pe Menelau, spunîndu-i: „Nu e-n zadar jurămîntul, nici strînsul de mîni laolaltă, / Sîngele mieilor și închinatele vinuri, chezașii credinței. Dacă de asta nu-i bate pe loc împăratul Olimpie, / Fi-vor bătuți mai tîrziu și scump vor plăti-o troienii, / Toți au să piară, și ei, și nevestele lor, și copiii"[919].

Totuși, aici religia nu a moralizat prea mult jurămîntul și mai ales nu l-a întărit deloc. Zeii înșiși nu acordă decît puțină importanță, sau deloc, contractului încheiat de către greci. Se simte că jurămîntul a devenit aproape o formalitate, a cărui măreție se găsește în trecut. Contractanții s-au spălat pe mîini cum se cuvine înainte de a participa la o acțiune sacră. Firele de păr tăiate de pe capul mieilor reprezintă viața victimelor și victimele înseși; ele sînt distribuite contractanților pentru a stabili participarea mistică prin a cărei mijlocire s-au identificat aceștia cu

[914] Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, II, 225-227.
[915] Glotz, art. *Jusjurandum*, în Daremberg – Saglio, III, s.v.
[916] *Iliada*, III, 245, ș.urm.
[917] Pentru comuniunea din cazul jurămîntului imprecatoriu. Nu este vorba despre a amesteca apa cu vinul, aceste libații făcîndu-se cu vin curat; Stengel, *Opferbäuche*, 186.
[918] *Iliada*, III, 296-299 (trad., G. Murnu).
[919] *Iliada*, IV, 153-157.

miei. Printr-un soi de contaminare a ritului imprecatoriu cu sacrificiul de oblație, victimele sînt alese din sexul și culoarea care convin pentru serviciul zeilor invocați în jurămînt. Cu toate acestea, nu este vorba despre ofrandă, nici despre sacrificiu către zei, deoarece nu există altar și nici o parte a victimelor nu este arsă pentru zei și nu este mîncată de către oameni. În plus, deși au fost făcute prin invocarea zeilor, libațiile nu constituie o ofrandă, ele fiind un rit imprecatoriu, precum jertfirea mieilor; ele reprezintă sîngele contractanților și nu sînt departe de a dubla sacrificiul, deoarece libațiile și sacrificiul închipuie moartea violentă căreia îi sînt destinați sperjurii. Zeii sînt însă martorii jurămîntului, iar lor, mai ales lui Zeus, le revine rolul de a da curs imprecației și ritului imprecatoriu.

Mai apoi, cînd Agamemnon atestă în mod solemn că nu a atins-o deloc pe Briseis, prizoniera luată de către Ahile, heraldul Taltybios aduce un mistreț; Agamemnon își scoate sabia scurtă, taie părul de pe capul animalului, conform ritului obișnuit, apoi, ridicînd ochii și mîinile spre cer, îi ia drept martori pe Zeus, Ghea, Helios, Erniile (care pedepsesc sub pămînt pe sperjuri), apoi taie gîtul mistrețului, pe care Taltybios îl aruncă de îndată în mare[920]. Agamemnon a păstrat pentru sine părul mistrețului deoarece doar el este în cauză, nefiind cazul să-i pună pe cei care au asistat în relație de participare mistică cu victima. Sacrificiul și imersiunea mistrețului indică soarta căreia i se încredințează Agamemnon dacă nu spune adevărul. Aceasta, așadar, este un soi de ordalie.

Recursul la Pămînt aproape lasă să se întrevadă un timp în care jurămîntul imprecatoriu punea în mișcare mai degrabă forțe elementare decît zei personali. Atunci cînd Hera solicită concursul lui Hypnos pentru a-l adormi pe Zeus, Hypnos face să i se promită în căsătorie pe cea mai tînără dintre Grații, printr-un jurămînt pe care Hera îl face pe apa Styxului, atingînd cu o mînă solul hrănitor și cu cealaltă, marea strălucitoare, pentru ca toți zeii Infernului, tovarășii lui Cronos, să fie martori[921]. În mod asemănător, Calypso, jurîndu-i lui Ulise cu puternicul jurămînt al zeilor, jură pe Pămînt, pe Cerul întins și pe apa curgătoare a Styxului[922]. Lucrul acesta nu se întîmplă doar pentru că zeii nu puteau jura pe ei înșiși și invocau forțe eterne, care firește că i-au precedat, ci deoarece jurămintele s-au făcut mai întîi sub aceste influențe, iar zeii au venit ca martori mai tîrziu.

La Dictys din Creta găsim descrierea unui rit prezentat ca fiind cel al jurămîntului pe care l-ar fi depus Agamemnon și căpeteniile grecești înaintea plecării la războiul din Troia[923]. După ce taie mistrețul în două, Calchas pune o jumătate la est și cealaltă, la vest; fiecare dintre războinici, cu sabia în mînă, trece printre bucăți și își udă sabia cu sînge, după care jură cu toții să lupte împotriva lui Priam și să nu depună armele înainte de a distruge capitala regatului acestuia. Este frapantă analogia cu ritul israelit mai sus menționat. Ne-am aștepta mai degrabă ca, în cadrul unui rit vechi, jurămîntul să fie făcut în timpul sacrificiului și al demersului contractanților sau imediat înainte, pentru a-i lămuri sensul, precum în cazul sacrificiilor homerice; însă faptul că acesta se face după – ceea ce constituie o trăsătură modernă – se datorează, poate, tradiției literare a ritului care pare a fi vechi doar în componenta sa esențială. Sensul trebuie să fie același precum în cazul ritului israelit: contractanții se plasează sub influența imprecației și a sacrificiului

[920] *Iliada*, XIX, 249-268.
[921] *Iliada*, XIV, 270-279.
[922] *Odiseea*, V, 184-186.
[923] Dictys, *De bello trojano*, I, 15, *apud* Frazer, *Pausanias*, III, 367.

imprecatoriu, și se plasează împreună, ceea ce creează o relație între ei în ceea ce privește opera lor comună; sîngele de pe săbii însă nu pare a fi în relație cu imprecația, marcînd mai degrabă o consacrare a armelor pentru actul războiului. În măsura în care a existat un rit elenic al lustrației militare, a cărui economie exterioară este aceeași cu a sacrificiului, ne putem întreba încă dacă însemnarea lui Dictys nu decurge dintr-o confuzie.

În *Șapte contra Tebei*, Eschil îi reprezintă pe cei șapte conducători cu mîna în sîngele taurului sacrificat, jurînd pe Ares să distrugă Teba sau să piară. Sîngele taurului fusese adunat într-un scut; așadar, aparatul este propriu jurămîntului militar[924]. Aici, sensul ritului pare dublu: băgîndu-și împreună mîinile în sînge, căpeteniile contractează o alianță reciprocă, pe care o consacră sîngele sacrificiului; sub acest aspect ritul se apropie de cele despre care a fost vorba mai sus, care nu au semnificație imprecatorie, însă jurămîntul de a distruge Teba sau de a muri nu poate fi decît imprecatoriu: este legămîntul de a nu abandona nicicum întreprinderea, sub pedeapsa care se abate asupra celora care își calcă cuvîntul.

Mai complex încă este ritul descris în *Rugătoarele* lui Euripide[925]. Atena îi cere lui Adrast să jure că argienii nu vor ridica niciodată armele împotriva Atenei. În acest scop, el va trebui să depună în sanctuarul din Delfi, lîngă altarul lui Apollo pytianul, trepiedul pe care, după căderea Troiei, Heracle i-a spus să-l poarte cu sine. Adrast va face un triplu sacrificiu, jertfind trei berbeci care, probabil, sînt victime ale sacrificiului imprecatoriu; va grava jurămîntul pe trepied – care, astfel, va rămîne lîngă zeu, ca martor veșnic al alianței, așa cum stela lui Eannatum rămînea martor veșnic și aproape viu al jurămîntului depus de către oamenii din Umma – și va îngropa lîngă mormîntul celor șapte căpetenii sabia cu care a fost tăiat gîtul berbecilor, astfel încît, dacă vreodată argienii ar fi venit împotriva Atenei, nu trebuia decît să fie scoasă sabia pentru a-i lovi cu groază pe aceștia și a-i supune la o soartă funestă. Aici, imprecația nu este întrupată doar în victime; ea nu se află doar în trepiedul care îi poartă textul; ea se află și în instrumentul care a lovit berbecii și care s-a scăldat în sîngele lor; după mai multe secole, prin intermediul acestui fier de care s-a fixat, ea încă îi lovea pe sperjuri.

Un alt rit este atestat prin tradiția referitoare la „mormîntul calului", aproape de Sparta[926]. Aici, spune Pausanias, Tyndar sacrificase un cal și i-a făcut pe amanții Elenei să jure, dinaintea „bucăților" victimei, să-i apere, dacă era nevoie, fiica și pe acela dintre ei pe care ea îl va alege de soț. Jurămîntul fiind făcut, Tyndar a îngropat calul în acel loc. Nu departe de mormînt erau șapte pietre, pe care Pausanias le relaționează cu cele șapte planete. Am vrea să fim siguri că mitul le lega de pretinsul mormînt, dar Pausanias nu o spune.

Ceea ce este istoric aici este ritul jurămîntului și practica ritului, în timpurile vechi. După cum s-a remarcat[927], este posibil ca pietrele să fi fost în legătură, în aceleași condiții precum la arabi, cu jurămîntul descris de Herodot. De asemenea, Pausanias semnalează, la Stenycleros, în Messenia, „mormîntul mistrețului" pe cale cărui „bucăți" se spune că schimbase Hercule jurăminte cu fiii lui Neleu[928]. Calul lui Tyndar nu este singur. Pare a fi și mai puțin izolat dacă luăm în calcul tradiția privitoare la originea jocurilor olimpice, și ceea ce același Pausanias spune despre jurămîntul pe care, înainte de concurs, arbitrii, concurenții și asistenții lor îl

[924] Eschil, *Șapte contra Tebei*, 42-48.
[925] Euripide, *Rugătoarele*, 1188-1209.
[926] Pausanias, III, 20, 9.
[927] S. Reinach, 143.
[928] Pausanias, IV, 15, 8.

depuneau pe „bucățile" unui mistreț[929]. Acordînd credibilitate anumitor mituri sau tradiții privitoare la originea jocurilor olimpice, mai ales legendei despre Oenomaos, despre fiica sa, Hippodamia, și despre căsătoria lui Pelops cu aceasta, s-a presupus că jocurile decurgeau din vechi lupte pentru regalitate, a căror miză erau sceptrul și fiica prințului domnitor[930]. Oare nu pentru o astfel de ocazie, nu pentru jurămîntul concurenților s-ar fi sacrificat în Sparta un cal, iar amintirea mitică a acestei instituții nu s-ar putea pune în legătură cu războiul troian?

Oricum ar fi, sacrificiul calului era un rit imprecatoriu în care forța victimei întărea forța imprecației. Considerarea mistică a calului nu putea fi indiferentă; însă nu s-ar putea concluziona că victima-cal ar fi fost considerată zeu și că Tyndar ar fi fost un zeu-cal[931]. Ființa mistică a victimei se confundă aici cu cea a imprecației și a contractanților. Calul lui Tyndar probabil că nu are mai multe pretenții la a fi divin decît taurul al cărui pîntece consacră alianțele populației tswana.

Nu se cunosc precis care sînt bucățile pe care jurau contractanții în situațiile citate anterior. Animalul nu era dezmembrat în întregime. Calul lui Tyndar și mistrețul din Stenycleros se presupune că erau îngropați cu totul, nu doar bucățile lor. Doar anumite organe vitale erau separate, decupate din victimă, pentru ca, apoi, contractanții să le atingă, fie cu mîna, fie punînd piciorul deasupra. Acestea nu erau socotite părți ale victimei, precum în ritul israelit și în ritul descris de Dictys. În cadrul ritualului jurămîntului, aceste bucăți tăiate aveau același rol precum firele de păr de pe capul animalelor homerice. Se crede că este vorba despre organe interne, despre măruntaie, scoase din animal și decupate[932]; în fapt, se consideră că anumite jurăminte erau făcute atingînd „măruntaiele"[933]. În mod obișnuit, victimele erau masculi adulți, fiind posibil ca măruntaiele în discuție, cel puțin în unele situații, să fi fost pur și simplu testiculele, pe care se punea piciorul. Demostene vorbește despre oameni care credeau că pot comite sperjur fără a fi pedepsiți dacă mîncau înainte de jurămînt testiculele godacilor care erau sacrificați pentru lustrații[934]; aceasta putea fi foarte bine o asigurare luată împotriva jurămîntului făcut pe testiculele victimei imprecatorii.

---

[929] Pausanias, V, 24, 2.

[930] Frazer, *Magic art*, II, 300.

[931] Ipoteze ale lui S. Reinach, 144-145. Același (134), dintr-un fragment de la Aristofan, *Lysistrata*, 191-192, deduce, cam temerar, că calul-Tyndar era alb. Comicul reprezintă femeile propunînd diferite modalități de jurămînt; una dintre ele sugerează să se taie de la un cal alb „obiectul" jurămîntului. În cele din urmă, ele aleg o cupă de vin curat, pe care o beau după depunerea jurămîntului. Aceste aluzii la practici rituale pot fi avute în vedere, dar ținînd seamă de deformările deliberate pe care le introduce poetul; astfel, vinul libației pentru jurămînt trebuia să fie curat, dar contractanții nu-l beau. Aristofan vrea sa le prezinte pe femei ca băutoare incorigibile. Un scoliast (în Stengel, *Opferbäuche*, 84) găsește în chiar „obiectul" calului alb o aluzie obscenă, care se referă deopotrivă la epitetul λευκόν. Chiar dacă nu ar fi acceptată această relație, nu rezultă că caii jertfiți în cadrul sacrificiului imprecatoriu trebuia să fie mereu albi.

[932] S. Reinach, 134.

[933] De exemplu, Herodot, VI, 68. Aici este vorba însă despre jurămîntul cerut de către Demaratus mamei sale, drept garanție a propriei sale legitimități; se crede că Demaratus ar fi pus în mîinile mamei o parte a măruntaielor extrase din victima pe care o sacrificase lui Zeus și că nu ar fi dus-o la testiculele animalului sacrificat. De altfel, aici este vorba despre o ceremonie privată, fără o imprecație solemnă.

[934] Demostene, LIV, 39. Cf. Stengel, 83.

În timpurile clasice, acuzatorul depunea jurământ în fața Areopagului Atenei pe părțile tăiate ale unui vier, berbec sau taur[935]. Probabil că aici este vorba doar despre testicule, deoarece este greu de imaginat acel om, dinaintea tribunalului, printre membrele decupate ale celor trei victime mari[936]. Fie că este vorba aici despre testicule, fie despre altă parte a măruntaielor, părțile tăiate reprezintă viața victimei și, în mod mistic, viața celui care depune jurământul, precum în cazul lui Matiel, lucru care poate fi spus pentru toate sacrificiile imprecatorii.

Sacrificiile facute în vederea jurământului deveniseră destul de rare la greci, care, în ocaziile obișnuite, se mulțumeau cu o libație; atît de des recurgeau la aceasta încît cuvîntul poate avea sensul 'tratat'[α]; dar expresia de care se serveau uneori, „a tăia o libație"[937], lasă loc gîndului că, la origine, jurământul era mai degrabă „tăiat" dintr-un animal. De altfel, libația a fost practicată încă din Antichitate: am întîlnit-o la Homer, alături de sacrificiul animal. Era o libație cu vin curat, care nu era băut și care avea întocmai aceeași semnificație cu sacrificiul, vinul reprezentînd sîngele, adică viața contractanților[938].

Roma avea un sacrdoțiu special, cel al fețialilor, însărcinat cu drepturile oamenilor (sau, mai degrabă, cu formele și riturile lor) și cu relațiile internaționale. În atribuțiile sale intrau riturile tratatelor și ale sacrificiilor prin care se pecetluiau acestea. În timpurile vechi, fețialii fiecărui trib latin erau cei care reglau învoielile, conform instrucțiunilor comitenților. În cadrul acestei misiuni, fețialii latini erau doi, *verbenarius*, care purta *sagmina* (ierburi sacre, culese cu pămînt de pe locul sfînt al citadelei), și *pater patratus*, personaj principal ce reprezenta națiunea, cu însemnele împrumutate din templul lui Jupiter Feretrius: sceptrul, pentru a „jura", și piatra, pentru a „bate" tratatul. Între aceste două însemne (mai ales piatra) și Jupiter există o relație specială. Mai întîi, *verbenarius* mergea să caute „iarba pură" și îl consacra pe *pater patratus* atingîndu-i capul și părul cu verbină. Se aducea purcelul. *Pater patratus* citea *carmen*-ul jurământului, formulă imprecatorie care se adăuga condițiilor tratatului: „Poporul roman", spunea el, „nu se va îndepărta primul de acesta. Dacă va ajunge să îl încalce primul, prin reacredință și în urma unei decizii publice, lovește-l, Jupiter, cum ai lovit astăzi acest purcel; lovește-l, și cu atît mai mult cu cît tu ești cel mai tare și cel mai puternic" [939]. În cazul legendar prezentat de

---

[935] Demostene, XXIII, 68.

[936] Problema τόμια este discutată de către Stengel, 78-85. Nu este nici o îndoială asupra a ceea ce putea fi τόμιον-ul unui cal alb, în Aristofan, *supra*, n. 931. Este de făcut apropierea de secvențele biblice despre care a fost vorba mai sus, p. 217.

[α] La Homer, σπονδή, ῆς, ἡ [σπένδω], 'înțelegere ratificată prin libații: σπονδαί τ' ἄκρητοι καὶ δεξιαί, *Iliada*, II, 341.

[937] σπονδὰς τέμνειν.

[938] Cf. Stengel, *Griechische Kultusaltertümer*, 123.

[939] Întreaga descriere este luată de la Tit Liviu, I, 24. *Pater patraras* nu trebuie înțeles, cum spune Plutarh, *Quaestiones Romanae*, 62, în sens de *pater patrimus*, bărbat avîndu-și tatăl și fiul vii, ci în cel de 'tatăl face astfel', așezat de către rit în funcția de tată de familie, față de poporul pe care îl reprezintă pentru a trata în numele său, după cum o indică destul de multe formule „pater patratus populi romani", „p.p. populi albani", din fragmentul citat; Cf. Wissowa, 551. Remarca privește interpretarea religioasă a unui rol în care se confundă, pînă la un anumit punct, reprezentarea poporului roman și cea a lui Jupiter Feretrius, sceptrul și piatra fiind însemnele, simbolurile zeului și, în mod virtual, zeul însuși. Piatra pare a fi Jupiter Lapis, zeul jurământului. S-a obiectat (Samter, art. *Fetiales*, în Pauly-Wissowa, VI, 2262) că, în rit, așa cum îl descrie Polybius, III, 25, 6 (interpretat de către Paul, 115), piatra

către Tit Liviu, *pater patratus*-ul neamului alban rostește formula și ucide victima în aceleași condiții precum poporul roman. În felul acesta „băteau" neamurile romane un tratat[940], așa cum grecii și israeliții îl „tăiau". Formula de mai sus pare calculată pentru a lăsa portițe de scăpare, dar ritul sacrificial este o imprecație perfectă. Victima nu îl reprezintă pe Jupiter, care se află în piatră mai degrabă în mod mistic; ea reprezintă, precum calul lui Tyndar, imprecația și forța sa, precum și poporul roman, atît cît ar cădea acesta sub incidența blestemului, la care Jupiter era invitat a fi executor. Este inutil să mai adăugăm că sacrificiul nu se adresează nici acestuia, nici vreunei alte divinități.

III

S-au păstrat cîteva informații privitoare la riturile jurămîntului pe care prinții vasali din China le făceau Fiului Cerului, în dinastia Zhou[941]. Victima era un bou al cărui sînge era adunat în „bazinul ornat cu perle" și a cărui ureche era depusă pe „tava ornată cu jad". „Invocatorul convențiilor" citea rugăciunile potrivite pentru tratate. Aceste rugăciuni sînt asimilate formulelor eliminatorii, desigur, datorită

---

care a servit la uciderea porcului este aruncată pe pămînt şi că acest gest constituie un rit imprecatoriu, paralel cu jertfirea porcului, feţialul spunînd (după Paul, *loc. cit.*): „Si sciens fallo, tum me Diespiter salva urbe arceque bonis ejiciat, ut ego hanc lapidem". Tit Liviu singur nu menţionează acest rit, care se întîmplă să-l dubleze pe cel al porcului sacrificat, deoarece acesta comportă o imprecaţie formală: „Populum Romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam". E drept că această imprecaţie este rostită de către feţial, în numele poporului roman, împotriva poporului însuşi, în vreme ce imprecaţia pronunţată cu privire la piatră se referă doar la persoana celui care jură. Dar această diferenţă ar încerca să dovedească şi că cele două rituri nu aveau acelaşi obiect şi că nu se practicau împreună. În rest, textul lui Polybius ne vorbeşte, în parte, împotriva argumentului care s-ar vrea extras de aici, deoarece istoricul spune în mod clar că ritul despre care vorbeşte, privitor la un tratat între romani şi cartaginezi, este vechiul rit roman al jurămîntului prin Jupiter-Piatră: Δία λίθον κατά τι παλαιὸν ἔθος; el oferă o formulă de imprecaţie al cărei sens general este cel al formulei indicate de către Paul şi care se încheie cu cuvintele ἐγὼ μόνος ἐκπέσοιμι οὕτως ὡς ὅδε λίθος νῦν. Spunînd acestea, cel care jură lasă să-i cadă piatra din mînă, ῥίπτει τὸν ἐκ τῆς χειρός. El nu spune că piatra ar fi fost aruncată departe şi cu atît mai mult că nu ar fi ridicată. Nu este deloc întemeiat să se compare (împreună cu Samter, *loc. cit.*) această piatră cu securea din cazul Bouphoniei, condamnată pentru moartea victimei. Desigur, aceasta este o piatră sacră, la fel precum cea de care se serveşte feţialul pentru a ucide purcelul. Piatra feţialului este păstrată în templul lui Jupiter Feretrius, deoarece de aici o va cere feţialul, împreună cu sceptrul zeului. Este de reţinut însă că Polybius nu vorbeşte deloc despre acest sacrificiu; ritul pe care îl descrie el este complet în sine, ca rit de jurămînt, şi apare izolat la Plutarh, *Sylla*, 10; tot astfel precum sacrificiul descris de către Tit Liviu este complet în sine, fără ritul pietrei aruncate, despre care Tit Liviu nu vorbeşte. Cele două rituri sînt vechi; probabil că trebuie să le socotim ca fiind independente unul de celălalt la origine, cu toate că caracterul sacru al pietrei, cu o nuanţă diferită de semnificaţie, ar fi acelaşi în ambele cazuri. În sfîrşit, relaţia pe care o stabilim între aceste două rituri, admiţînd că ei nu îl practicau decît pe unul, ar putea să nu fie la fel de sigură pe cît se crede. – Tit Liviu, XXI, 45, îi atribuie lui Hannibal, campat pe teritoriul insubrilor, un sacrificiu imprecatoriu îndeplinit cu o piatră, dar asupra unui miel.

[940] *Foedus ferire.*

[941] *Tcheou li*, VI, 14; XXV, 34; XXXII, 29.

imprecațiilor pe care le conținеau. Un funcționar prezenta prinților vasul care conținea sîngele și fiecare dintre ei lua puțin sînge, cu care își freca buzele. Ritul este expresiv în mod particular deoarece consacră, pe moment, gurile contractanților, identificîndu-i cu victima și, prin aceasta, destinîndu-i sorții acesteia, în caz de sperjur. Același funcționar îl asista, în prealabil, pe „reprezentantul spiritului", la colectarea urechii boului. Ritul urechii tăiate nu este carcateristic sacrificiului pentru jurămînt și ar putea să nu aibă o semnificație specială în legătură cu acest sacrificiu. Spiritul reprezentat în cadrul jurămîntului, care era ca un martor superior, era un strămoș imperial sau zeul pămîntului – nu știm precis[942]. Victima acestor jurăminte solemne era îngropată, iar textul însuși al convenției era pus pe victimă, în groapa în care era depusă aceasta[943]. Așadar, victima moartă continua să se identifice cu tratatul, cu jurămîntul imprecatoriu, și să-i amenințe pe contravenienți cu moartea.

Populația batak din Sumatra are mai multe forme de jurămînt imprecatoriu. Una dintre cele mai solemne și mai curioase este aceea care comportă sacrificiul unui bivol a cărui inimă este mîncată de către contractanți. Atunci cînd există un motiv grav de dispută între triburi sau între particulari și cînd se dorește încheierea pașnică a conflictului, se ucide un bivol și se taie inima animalului în tot atîtea părți cîte persoane implicate în jurămînt sînt. Fiecare își frige bucata sa și, ținînd-o, spune: „Dacă violez acest jurămînt, pot fi ucis precum animalul însîngerat care se află înaintea mea și devorat precum această bucată de inimă pe care o voi mînca"[944]. Deoarece acest neam nu renunțase la canibalism, formula imprecatorie nu are nimic metaforic. Aici, contractanții mănîncă imprecația și o încorporează spre a o purta veșnic în ei. Nu se poate imagina un rit mai expresiv.

La tunguși, cînd un individ este suspect de vreo greșeală gravă, trebuie să se curețe de acuzație bînd sîngele unui cîine, care este ars sau făcut bucăți după ce i s-a tăiat gîtul; omul spune: „Spun adevărul, la fel de adevărat precum că beau acest sînge, iar dacă mint, să pier ars (sau făcut bucăți), precum acest cîine!"[945]. În acest caz, ca și în precedentul, omul înghite imprecația și totodată spiritul victimei, identificîndu-se cu aceasta, ca obiect care încarnează blestemul.

Divinitatea nu intervine nici într-un caz, nici în celălalt. Animalul este animal, iar nu zeu-bivol sau zeu-cîine. Așadar, nu este nevoie ca, la origine, victimele sacrificiilor imprecatorii să fi fost animale divine. Nu este necesar nici ca toate sacrificiile imprecatorii să fi început printr-un rit de comuniune alimentară. Se poate asimila imprecația cu mîncatul unei bucăți de victimă, însă contagiunea mistică, identificarea contractanților cu victima, se poate stabili la fel de bine într-alt fel, mai ales prin contact.

Dio Cassius povestește că, pentru a-și asigura fidelitatea complicilor săi, Catilina a jertfit un copil, pe ale cărui organe interne a depus un jurămînt împreună cu aceștia, după care au mîncat cu toții organele interne pe care depuseseră jurămîntul[946]. Conform lui Sallustius, înainte de a le arăta intențiile sale, Catilina i-a

---

[942] Cf. *supra*, n. 182.

[943] Comentator citat de Biot, *Tcheou li*, II, 359, n. 9; în același loc, indicație a unui caz istoric.

[944] MacCulloch, 207; cf. Warneck, 41.

[945] Westermarck, II, 119.

[946] Dio Cassius, XXXVII, 30. Dio spune clar că, o dată depus jurămîntul pe măruntaiele victimei, Catilina a mîncat aceste măruntaie împreună cu ceilalți conjurați, ἔπειτα ἐσπλάγχνευσεν αὐτὰ μετὰ τῶν ἄλλων. Pare un act arbitrar deturnarea verbului σπλαγχνεύειν de la semnificația sa obișnuită și traducerea lui prin 'a atinge măruntaiele' (S. Reinach, 135). Au fost atinse măruntaiele depunînd jurămîntul și nu au mai fost atinse în

angajat pe conjurați prin jurămînt, făcîndu-i să bea o cupă în care sîngele uman fusese amestecat cu vin[947]. Oricare ar fi realitatea, aceste lucruri nu au fost concepute în afara oricărei verosimilități și a oricărei practici. Se înțelege că acestea nu erau rituri de jurămînt curente și publice, din lumea romană de la sfîrșitul Republicii. Ele sînt considerate rituri caracteristice societății secrete, malefice, magice; nu, pur și simplu, misterioase. Desigur, este bine să nu fie atribuite nici unui cult particular, ci să fie considerate ca practici extraordinare, legații ale unui trecut îndepărtat, care erau mai mult sau mai puțin conforme logicii vechilor culte mediteraneene. Ideea jurămîntului imprecatoriu este mai accentuată în versiunea lui Dio Cassius, dar se pare că în această versiune, precum în cea a lui Sallustius, participarea la carnea sau la sîngele victimei nu este înțeleasă, precum în riturile anterior menționate ale batak-ilor și ale tungușilor, ca simpu rit imprecatoriu, făcut în vederea încorporării blestemului de către contractant. Aici avem a face mai degrabă cu un rit de comuniune, un rit de alianță, a cărui reprezentare este cu atît mai puternică cu cît este mai oribil sacrificiul la care se participă. Astfel, sacrificiul devine deopotrivă imprecatoriu și de comuniune, conjurații încredințîndu-se morții în caz de sperjur și angajîndu-se la fidelitate reciprocă în lucrul lor comun, contractînd o prietenie sinistră și inviolabilă, mîncînd aceeași carne, bînd același sînge[948].

Sărbătoarea Latiar, în care se reînnoia anual alianța neamurilor latine, comporta ca rit principal sacrificiul unui taur, care era tăiat în bucăți conform numărului orașelor latine, cîte o bucată fiind oferită reprezentantului fiecărui oraș[949]. Se poate crede că aceste bucăți erau mîncate și că sacrificiul era în același timp de comuniune și imprecatoriu. Numele însuși al sărbătorii[950] mai arată că obiectul ei era mai degrabă uniunea latină decît cultul lui Jupiter. Însă Jupiter Latiaris personifica uniunea latină. Sacrificiul uman care avea loc la Roma[951] în aceeași vreme cu cel al taurului și cu altele care se celebrau pe muntele Alban nu era unul de alianță, ci mai degrabă de protecție. La origine, sacrificiul uman se află într-o relație mai strînsă cu ritul alianței? N-am putea spune.

Aceste idei, vechi de cînd lumea – cea a pactului garantat printr-o imprecație de moarte, cea a sacrificiului sîngeros care încarnează imprecația și garantează adevărul cuvîntului dat și cea a unei prietenii, a unei uniuni, a unei alianțe contractate prin amestecul de sînge sau prin participarea la aceeași hrană, mai mult sau mai puțin sacră –, s-au perpetuat, se știe, pînă în creștinism, care se consideră a fi fondat pe cele două Alianțe[952]: cea veche, pactul israelit, și cea nouă, pactul creștin, primul fiind încheiat între Iahve și poporul său pe muntele Sinai, în

---

continuare decît pentru a le mînca. Dar fiecare este liber să creadă că povestirea nu este istorică.

[947] Sallustius, *De coniuratione Catilinae*, 20.

[948] Cf. S. Reinach, 135 ş.urm.

[949] Cf. Samtler, art. *Feriae latinae*, în Pauly-Wissowa, VI, 2213 ş.urm.; Jullian, art. *Feriae latinae*, în Daremberg – Saglio, II, s.v.

[950] *Latiar*, *Feriae Latinae*. Cuvîntul *Latiar* pare a fi numele cel mai vechi şi apare adesea cu referire la sacrificiul principal.

[951] Acest sacrificiu al unui condamnat (*bestiarius*, în Tertullian, *Apologeticus*, 9) nu este atestat doar de către autorii creştini, Iustin, Taţian, Minucius Felix, Prudenţiu etc., dar şi de către Porphyrios, *De abstinentia ab esu animalium*. Wissowa, 124, n. 8 înlătură cu prea mare uşurinţă aceste mărturii. Cf. Samter, 2215. Sîngele victimei era răspîndit pe statuia lui Jupiter Latiaris; Iustin, II, *Apologia*, 12; Tertullian, *loc. cit*..

[952] Paul schiţează teoria celor două pacturi divine, în *Gal*., IV, 21-27.

condițiile amintite mai sus, cel de-al doilea avîndu-și expresia sacrificială în moartea lui Cristos și perpetuîndu-se prin euharistie.

În mod evident, vechea concepția a alianței, a pactului promis de către Dumnezeu lui Avraam, confirmat și dezvoltat pe muntele Sinai[953] – cartă acordată și impusă, deopotrivă acceptată, precepte și promisiuni pe care Iahve le dă și pe care poporul său iubit le acceptă, asumîndu-și preceptele pentru a merita efectul promisiunilor –, este cea care a suscitat ideea pactului nou, a alianței – universale, de această dată – pecetluite între Dumnezeu și oameni, prin moartea lui Cristos. Isus nu avea idee de așa ceva. Însă, instituindu-se o religie sub numele său, în afara iudaismului, autorizîndu-se pe baza revelației israelite, devenea imperios să se considere alianța israelită ca preliminară și figurînd noua alcătuire întemeiată pe moartea lui Cristos, mîntuitorul tututor celor predestinați din specia umană, și care, în consecință, era alianța definitivă, al cărei sacrificicu solemn fusese moartea lui Isus. Autorul Epistolei către evrei îl compară în mod lămurit pe Moise – cînd stropește poporul cu sîngele victimelor, pe muntele Sinai, și spune: „Iată sîngele alianței pe care a făcut-o Domnul cu voi”[954], stropire care se reînnoiește în cadrul purificărilor legale – cu Isus – pontif și victimă unică, aducîndu-și propriul sînge în sanctuarul cerurilor, pentru a deveni astfel mediatorul noii alianțe[955]. Deja Paul îl face pe Isus să spună, instituind euharistia: „Acesta este potirul noului legămînt în sîngele meu”[956]. Noul pact, așadar, a fost încheiat, garantat, exprimat prin sîngele lui Isus, adică prin moartea sa pe cruce. Cu toate acestea, semnificația proprie sacrificiului imprecatoriu este ștearsă în oarecare măsură aici, din ea nemaipăstrîndu-se decît ideea generală de sacrificiu ce consacră și garantează angajamentele solemne. Pentru creștini, moartea lui Isus a rezumat toate aceste sacrificii; sacrificiul marilor pacturi jurate este ca toate celelalte, dar sacrificiul expiatoriu este cel care s-a vrut, în principal, a fi regăsit aici[957].

Totuși, ideea sacrificiului de alianță indirect imprecatorie, a comuniunii cu o aceeași victima sacră, cu un același aliment mistic, prin care se creează o societate de prieteni, se regăsește, de asemenea, și foarte reliefată, în tradiția creștină primară și la Paul. Aceasta este însăși ideea comuniunii euharistice, a participării la aceeași pîine, care este trupul lui Cristos, la aceeași cupă de vin, care este sîngele lui, pentru a forma în el un singur trup însuflețit de spiritul său[958]. La Paul întîlnim chiar această trăsătură unică, realmente primitivă, că alimentul euharistic devine principiu dăunător pentru cei care nu îl primesc cu un adevărat sentiment de fraternitate: „Căci cine mănîncă și bea cu nevrednicie, își mănîncă și își bea propria condamnare [...]. De aceea sînt între voi mulți neputincioși și bolnavi, și mulți au murit.”[959]. Aici nu se află simpla idee de pedeapsă, ci aceea a unui efect funest, produs de alimentul sacru asupra celui care nu vine la cină cu sentimentul acestei fraternități pe care ritul o semnifică întocmai. Așadar, pînă la un anumit punct, s-ar putea vorbi despre o imprecație implicită pe care ar conține-o ritul de comuniune.

---

[953] *Supra*, p. 199-200.
[954] *Ex*., XXIV, 6-8.
[955] *Evr*., 9, IX, 11-28.
[956] *1Cor.*, XI, 25.
[957] Isus răstignit a devenit „blestem” (*Gal*., III, 13), dar actual, nu eventual, și întrucît el a fost făcut „păcat” (*2Cor.*, V, 21; *Rom*., VIII, 3).
[958] *1Cor*., X, 16-17.
[959] *1Cor*., XI, 29-30.

CAPITOLUL VIII
SACRIFICIILE DE PURIFICARE ȘI DE EXPIERE

La originea sacrificiilor nu se află noțiuni morale, nici chiar atunci cînd se vorbește despre purificare și despre expiere. Omul impur nu este neapărat păcătosul și cel rău; chiar dacă este criminal, nu injustiția sau atrocitatea nelegiuirii sale l-a pătat, ci sîngele vărsat, sufletul care cere răzbunare și care s-a legat de el, tipul de blestem care îi învăluie într-o atmosferă teribilă pentru cei ce ar avea a face cu el. De asemenea, bolnavul este impur în felul său, și nu am putea spune dacă el a fost primul așa ori, dimpotrivă, delincventul și criminalul. Noțiunea fizică a impurității cerea mijloace fizice de purificare și știm că apa, aerul și focul au fost folosite în acest scop; și, în mod asemănător, sîngele. Purificarea prin sînge poate prilejui un sacrificiu. Mijloacele magiei permit simpla eliminare sau atragere într-o altă ființă a răului care afectează un om sau un grup, fie că este vorba despre boli sau impurități oarecare, fie de ghinion sau de blesteme; iar dacă răul este transferat astfel asupra unei ființe vii, exterminarea acesteia va conduce la eliminarea definitivă a răului. Un element moral care se accentuează puțin cîte puțin în aceste idei de puritate și de impuritate, în virtutea semnificației lor sociale, a creat deprinderea de a considera impuritatea ca pe o stare neplăcută divinității; boala, ca pe o consecință a unei greșeli; purificarea, ca pe un mijloc de reconciliere cu zeii ofensați – pînă cînd noțiunea de conștiință a răului s-a interiorizat, impuritatea și puritatea nefiind altceva decît devierea și redresarea omului interior, depravarea și conversia voinței, injustiție și justiție, egoism și generozitate. Deși anumite ritualuri, mai ales cele ale lui Israel, nu cunosc nici un mijloc de a repara păcatele propriu-zise, infracțiunile voluntare asupra legii divine, a apărut totuși obișnuința cu ideea unei reparații, prin sacrificiu, a greșelii morale. Atît a lipsit pentru ca o astfel de idee să devină exclusiv binefăcătoare. Deocamdată însă, ne vom ocupa de riturile de sacrificiu și de semnificația lor.

I

Ideea mistică a purității și a impurității, care se întîlnește cam peste tot, pare a decurge din concepte mai rudimentare, în care încă nu poate fi vorba despre vreun considerent moral aflat în noțiunile de pur și impur. Mai întîi, avem a face cu simpla observare a răului, a răului fizic, a flagelului natural care compromite existența indivizilor și pe cea a grupului din care aceștia fac parte și pe care numeroasele interdicții cărora li se supun aceștia și precauțiile luate în tratamentul tuturor forțelor vizibile și invizibile au rostul de a-l îndepărta. Totuși, răul considerat fizic este, într-un anume sens, considerat deja mistic, astfel încît aceste rele sînt înțelese într-un mod foarte concret, ca ființe substanțiale, atunci cînd nu sînt de-a dreptul cvasi-personale; în felul acesta, răul este tratat deoptrivă în mod magic, este expulzat, înlăturat, nu vindecat sau îndreptat, reparat prin mijloace care ar oferi o adevărată experiență. Acesta este motivul pentru care riturile de purificare și de expiere se întemeiază pe riturile de eliminare, și, în mare parte, chiar rămîn astfel, în ciuda complicației la care acestea din urmă supun ulterior ideea și riturile primitive ale alungării răului, prin preocuparea pentru ștergerea impurității și a răscumpărării păcatului.

Oamenii s-au amăgit că pot alunga răul în mod direct. Uneori a existat chiar pretenția de a-l împiedica să apară. Într-un tîrgușor al populației ewe din Togo, două prăjini înfipte în pămînt, una la est, alta la vest, și legate între ele printr-o funie de bumbac ar împiedica răul să intre în localitate; pentru a obține această protecție se sacrificau anual două păsări la prăjina de est, care era un spirit puternic[960]. Acum însă este vorba despre rele care trebuie expulzate. De aceea nu trebuie să ne mai oprim asupra procedeului care constă în sustragerea din fața răului, lăsîndu-i lui locul, cum se făcea, de pildă, în Japonia antică sau în Uganda, cînd, la moartea suveranului, capitala era transportată într-un alt loc[961]. Se citează cazul patagonezilor fugind dinaintea variolei[962], și este destul să mai amintim cazul, foarte curent, al sălbaticilor care își abandonează tabăra în care s-a petrecut un deces[963]. Simpla enumerare a variatelor procedee prin care magicienii și vracii celor ne-civilizați au pretins sau pretind că scot din corpul pacienților bolile care-i chinuie nu este însă o întreprindere utilă. Aceste procedee nu ne interesează decît în măsura în care se leagă de sau premerg în oarecare măsură unui rit de sacrificiu.

Nu ne va reține mai mult nici discutarea reminiscențelor, la popoarele europene, ale vechilor cutume ce fuseseră rituri de purificare sau de eliminare. Putem observa detaliile acestora în lucrările savante ale lui Frazer. Cazurile purificării prin foc a turmelor pentru eliminarea epizootiilor sînt foarte interesante; de asemenea, practica, păstrată din vechime, de a aprinde focul în acest scop, prin frecarea a două bucăți de lemn[964]. Pare cert că astfel de rituri și-au putut avea motivul originar în nevoia de a face boala să plece. Tot pentru a face flagelul să înceteze, se întîmpla să fie ars un animal[965]. Ne aflăm aici în prezența unui veritabil sacrificiu eliminatoriu, cu o victimă reprezentativă pentru întreaga turmă și care, de asemenea, concentrează în sine boala care acționează asupra turmei. Nu este întocmai un caz de substituție, nici de deviere, deoarece flagelul este deja prezent în animale. Cu atît mai puțin ar fi vorba despre un sacrificiu expiatoriu. Cei care păstrează acest obicei își închipuie că distrug ghinionul aruncat asupra turmei sau chiar că ard vrăjitorul sau că îl fac să-și piardă puterea obligîndu-l să se arate[966]. Ideea sorțului aruncat poate fi foarte veche, ea confundîndu-se, în fapt, cu însăși ideea bolii, realitate substanțială pe care un mag o poate lansa printr-un artificiu și pe care focul o poate distruge sau alunga.

S-ar putea cita multe cazuri în care oamenii credeau că alungă epidemiile agitîndu-se și comportîndu-se ca la vînătoare; altele, în care relele sau demonii sînt îndepărtați în mod politicos; altele, în care propițierea se amestecă cu violența sau în care cele două se folosesc alternativ[967]. Aceste expulzări, la început ocazionale, tind să devină periodice. La irochezi[α], la începutul anului, după confesarea generală a

---

[960] Spieth, 170-171.
[961] Aston, 252; Roscoe, 201.
[962] Frazer, *Scapegoat*, 122, unde se pot vede alte exemple de acest fel.
[963] *Supra*, p. 96, 98.
[964] A se vedea Frazer, *Balder*, I, 269-300.
[965] Frazer, 300-327.
[966] Frazer, I, 305, 307.
[967] A se vedea Frazer, *Scapegoat*, 109-123. A se compara alungarea morții, în riturile funerare ale populației arunta și în Melanezia; expluzarea zeilor străini de către caunienii din Asia Mică, la Herodot, I, 172.

[α] Populație amerindiană ce trăia pe malurile fluviului Sf. Laurențiu și în regiunile lacurilor Erie, Huron și Ontario.

păcatelor populației, se organiza o vînătoare generală a demonilor[968]. De asemenea, la incașii din Peru, în septembrie, se petrecea o expulzare generală a relelor și a bolilor. După un post de mai multe zile și purificări prin intermediul unei pîini sacre, frămîntate cu sîngele animalelor sacrificate, de care se frecau toți și cu care capul familiei freca ușile casei sale, un incaș în costum sărbătoresc și cu lance în mînă făcea o proclamație publică prin care alunga toate relele din oraș și din imperiu. Apoi, alți patru incași, înarmați cu lănci pe care le fluturau în chiotele de bucurie ale tuturor, plecau în direcția celor patru puncte cardinale, în afara orașului, ca să împlînte aceste lănci în pămînt, ca semn că răul a plecat. Seara, oamenii mergeau să arunce în rîu vreascuri aprinse, spre a alunga răul nopții, așa cum alungaseră, cu lăncile, răul zilei[969]. Odinioară, la sfîrșit de an, chinezii făceau mare zgomot pentru a alunga demonii; astăzi încă, în același scop, ei aprind petarde puternice[970]. În Tonkin, ceremonia căpăta o importanță aparte atunci cînd se întîmpla să fie vorba de vreo epidemie ce afecta oamenii sau turmele: mai întîi se oferea spiritelor rele o masă, cum se face cu condamnații la moarte înainte de a-i executa; apoi, după ce erau copleșite cu injurii și cu reproșuri pentru faptele lor rele, erau gonite cu lovituri de tun și de pușcă[971].

Adesea însă, relele sînt deviate și încorporate într-un obiect sensibil, fie material, fie viu, care este tratat în consecință, pentru a se debarasa de acestea. Se operează astfel un soi de substituție care poate lesne conduce la ideea de expiere, însă transferul în sine nu implică această idee; el nu este decît un mijloc mai complicat de eliminare, dar care tinde către același scop, fără grija unei compensări reale sau pentru reparație. Ideea expierii nu poate apărea decît atunci cînd se privește dincolo de răul în sine, rău despre care se consideră că este trimis de o divinitate ofensată. Atunci poate interveni ideea de victimă substituită omului vinovat. La origine, nu este vorba despre altceva decît de devierea răului, în vederea protejării propriei ființe, nu de oferirea vreunei compensații pentru o datorie contractată, pentru o greșeală comisă. Purificările și expierile decurg din practici rudimentare (curățire, expulzare, transfer și simplă substituție) în care, la început, nu intră nici o idee morală. În China, în vremurile vechi, atunci cînd avea loc o ceremonie funebră, funcționarul însărcinat cu garda ogorului sacru al împăratului se substituia Fiului Cerului, pentru a lua asupra sa răspunderea greșelilor și relelor; el își asuma, deci, înaintea zeului pămîntului imperial, responsabilitatea greșelilor care erau socotite a fi cauzat moartea împăratului defunct și al căror efect îl putea atinge și pe succesorul său[972]. Pînă în anul 167 î.C., în care funcția a fost suprimată, Fiul Cerului avea alături de persoana sa un invocator secret, al cărui rol consta, imediat ce se se prevestea o calamitate, în a oficia un sacrificiu, în scopul deturnării răului asupra unui inferior[973]. Mentalitatea care crease aceste însărcinări de pe lîngă Fiului Cerului nu fusese influențată de preocupări morale sau propriu-zis religioase: și aceasta este mentalitatea care a călăuzit, mai întîi și peste tot, instituirea „țapilor ispășitori".

Pentru mentalitatea magică, nu era mai dificil de realizat transferul răului decît cel al unei calități utile și al unei virtuți binefăcătoare. Era destul să se perceapă o participare, să se stabilească o cale de comunicare. Pentru a îndepărta un rău nu trebuia decît ca acesta să fie preluat de către un alt lucru sau de către o altă persoană.

---

[968] Frazer, 127; alte exemple la 123, ş.urm.
[969] Frazer, 128-130; Beuchat, 629.
[970] De Groot, *Religious system of China*, VI, 944-946, 977-979; cf. *Émoui*, 611.
[971] Frazer, 147-148.
[972] *Tcheou li*, IV, 41-43, și comentariile chineze în Biot, I, 84-86.
[973] *Mémoires de Se-ma Ts'ien*, trad., Chavannes, III, 448.

În fond, identificarea sau încorporarea răului cu sau în cutare obiect, mai ales cu sau de către o ființă însuflețită, se face prin același procedeu precum identificarea grînelor și a spiritului lor cu un animal sau cu un om, în cadrul sacrificiilor agrare; iar tratamentul aplicat acestor suporturi ale răului decurge din același principiu, cu aplicații diferite, deoarece aici este vorba despre pura eliminare, în vreme ce în cadrul sacrificiilor agrare era vorba de a ucide spiritul pentru a asigura uzul plantei, menajînd-o și făcînd rezerve care să asigure reproducerea plantei astfel distruse.

La populația warramunga din Australia, atunci cînd îl doare capul, omul își leagă capul cu bandana soției sale, apoi merge să o arunce în mărăcini; el crede că răul s-a legat de bandană și că o dată cu aceasta a aruncat și răul[974]. În alte părți se crede că răul poate fi îndepărtat și imobilizat prin înfigerea unui cui într-un copac, într-o piatră, într-un zid[975]. Tit Liviu povestește că la Roma a fost oprită o pestă cu ajutorul unui cui: nu se știa ce mijloc să se folosească pentru a alunga flagelul; atunci, sub consulatul lui Cn. Genucius și L. Emilius Mamercinus (360 î.C.), bătrînii și-au amintit că, odinioară, un dictator a liniștit pesta înfigînd un cui. Acest precedent a devenit lege pentru senat și, astfel, s-a ordonat instaurarea unui dictator pentru a săvîrși acest rit[976]. Fără îndoială că de aici vine obiceiul de a fixa – pentru mai multă siguranță – în fiecare an, pe 13 septembrie, un cui în templul lui Jupiter Capitolinul[977]. Este improbabil să se fi făcut acest lucru, la început, în vederea numărării anilor. Procedeul era folosit și în medicina privată: Plinius spune că pentru a însănătoși un epileptic se înfigea un cui în pămînt, pe locul atins de bolnav în prima sa criză[978].

La mongoli, la fiecare a noua aniversare a unui individ, pentru a i se asigura o existență îndelungată, se creează și apoi este omorîtă imaginea în aluat a acestuia; se consideră că, în realitate, individul capătă o garanție împotriva morții, din moment ce a suferit-o deja în efigie[979]. La japonezi, mikado-ul se purifica suflînd asupra unui veșmînt făcut pe măsura sa, pe care ghicitorii îl aruncau apoi pe apă. În uzul comun, se foloseau în același scop veșminte sau imagini ale persoanei interesate. Pentru a alunga pesta, se aruncau în mare legături de stuf, care, desigur, îi reprezentau pe cei contaminați[980]. În Seram, atunci cînd bolile devastează un sat, se construiește o corăbioară în care se pun diferite provizii, bolile fiind invitate stăruitor să ia loc în aceasta; apoi corăbioara este pusă pe rîu și abandonată în voia curentului[981]. Acest obicei se regăsește și în alte locuri din Indiile orientale[982].

Adesea, răul este transferat asupra unui animal sau a unui om, iar tratamentul adus acestui substitut poate semăna cu un sacrificiu de purificare sau de expiere, sau, în cele din urmă, poate fi considerat ca atare. Prin transferul către un obiect inanimat sau către o ființă animată, răul poate trece asupra altor oameni care intră în relații de contact și de proximitate cu obiectul respectiv sau cu acea persoană; în anumite situații, operația magică tinde în mod deliberat către acest scop,

---

974 Spencer şi Gillen, *Northern Tribes*, 474.
975 Frazer, 59-69.
976 Tit Liviu, VII, 1-3; cazuri asemănătoare sub VIII, 18 şi IX, 28.
977 Frazer, 66-67.
978 Plinius, *Naturalis historia*, XXVII, 63 (17).
979 Frazer, 7.8. Cf. ritul practicat de către magii lui *Afa*, la ewe, *supra*, p. 46-47.
980 Aston, 262-263. Probabil că s-ar putea face comparaţia cu manechinele de stuf pe care romanii le aruncau în Tibru, la sărbătoarea Argeliilor; de asemenea, cu păpuşile de Saturnalii şi de Compitalia.
981 Frazer, 185.
982 Frazer, 185-190.

pentru o mai bună garanție a celor care fuseseră primii afectați de maladie[983]. Transferul răului către alți oameni se poate face la fel de bine în mod direct.

În Guineea, negrul care se simte bolnav își leagă de gît un pui viu, care ajunge astfel în dreptul pieptului său; dacă puiul își mișcă aripile sau țipă, este semn că răul trece în el, iar pacientul urmează să simtă o ameliorare[984]. La cafrii din Africa de Sud, atunci cînd nici una dintre rețete nu s-a dovedit eficientă în vindecarea bolnavului, se aduce lîngă el un ied deasupra căruia se mărturisesc păcatele (uneori, pe capul iedului se picură cîteva picături din sîngele pacientului – fără îndoială, pentru a crește șansele transferului) și care este apoi abandonat într-o zonă pustie; se spune că, în felul acesta, boala se pierde în pustiu[985]. O rețetă asemănătoare exista la grupul etnic baganda, cu două deosebiri: aceea că transferul bolii către animal se făcea prin intermediul ierburilor legate de acesta, după ce fuseseră frecate de corpul omului; și aceea că vraciul care ucidea animalul în deșert nu avea nici o reținere în a păstra carnea ca hrană pentru sine[986]. Pentru a garanta, după o boală, convalescența regelui populației tswana, se întindea pe jos un bou, iar regele se așeza deasupra; vraciul vărsa apă pe capul regelui, care curgea pe corpul lui și pe bou; animalul, al cărui cap era ținut într-un ciubăr, murea asfixiat și se spunea că a murit de boala regelui[987].

Atunci cînd o boala gravă face ravagii în rîndul cirezilor grupului etnic bahima, neam de păstori din Africa Centrală, vraciul culege ierburi și alte remedii pentru a scoate boala din cireadă. Seara, se alege un animal care urmează să plătească pentru toate celelalte; acestuia i se agață de gît ierburile și celelalte remedii preparate, împreună cu anumite fetișuri speciale împotriva epizootiilor, și este dus să înconjure kraal-ul de mai multe ori, pentru a aduna infecția; pe timpul nopții este dus înăuntru; dimineața, vaca este iarăși plimbată în jurul kraal-ului, apoi preotul o ucide înaintea intrării și îi stropește cu sînge pe oamenii așezării și cireada; oamenii pleacă pășind, unul după celălalt, pe corpul victimei; apoi, întreaga cireadă este mînată să treacă peste victimă, iar boala intră în vaca moartă, cireada fiind salvată. Fetișurile și ierburile se leagă deasupra intrării, ca să împiedice revenirea bolii[988].

În Arabia, cînd ciuma bîntuie printr-un tîrg, se plimbă o cămilă prin diferite cartiere, pentru ca aceasta să ia boala asupra sa; apoi este sugrumată într-un loc sacru, considerîndu-se că, ucigînd cămila, oamenii se descotorosesc de boală[989]. Pentru a scăpa de o epidemie de gripă care i-a chinuit în iarna lui 1892, negrii din Togo s-au servit de o broască rîioasă mare, pe care au plimbat-o pe străzile fiecărui sat; din urmă venea un bătrîn aruncînd în dreapta și în stînga cu apă sfințită; cînd s-a considerat că au acordat destul timp pentru ca răul să se concentreze în broască, aceasta a fost aruncată în pădure[990]. Un rit analog se practică în fiecare an în Dzake, tîrgușor din Togo, pentru marea purificare a zeului, celebrată cu cîteva zile înaintea sărbătorii ignamelor noi: la fel, se plimbă o broască rîioasă și un pui, legate împreună cu frunze de palmier și anumite ierburi, după care sînt duse în pădure, împreună cu resturi gospodărești[991].

---

[983] Exemple apar la Frazer, 6-7.
[984] Frazer, 31.
[985] Frazer, *loc. cit*.
[986] Roscoe, 342.
[987] Frazer, 31-32.
[988] Frazer, 32.
[989] Frazer, 33.
[990] Frazer, 193.
[991] Spieth, 95.

Mai puțin inofensive, cel puțin în intenție, sînt anumite rețete pentru alungarea holerei, care au curs în India Centrală. La castele bhar și mallan și la comunitatea kurmi, se ia o capră sau o vacă, cea mai neagră care se găsește, i se pune la spate un sac galben cu grăunțe, cuișoare și miniu și este dusă în afara teritoriului, fiind împiedicată să revină; uneori, i se face un semn roșu – care trebuie să aibă aceeași putere sau aceeași semnificație precum a miniului din săculeț – și este gonită pînă în satul vecin, unde va duce epidemia[992]. Fără îndoială că oamenii se cred mai bine asigurați împotriva bolii dacă o trec asupra vecinului. Un cocoș negru joacă același rol pentru patari, trib dravidian din zona meridioanlă a districtului Mirzapur[993]. La populația norwa din aceeași provincie Mirzapur, preotul aduce la sanctuarul zeului local un cocoș negru sau, dacă epidemia este virulentă cu deosebire, un țap negru, apoi gonește animalul în direcția unui alt sat[994]. – În mod evident, acest ultim rit este cel esențial, simulacrul ofrandei avînd doar rolul de a conecta ritul cu religia. – O altă trăsătură caracteristică a ritului (și care, pentru situații analoage, se regăsește în anumite culte ale neamurilor civilizate) constă în aceea că, după ce a gonit victima, preotul nu se teme să o prindă, ceva mai departe, și să o ucidă pentru uzul său personal, deoarece calitatea sa de preot îl ridică deasupra... fie a impurității, fie a contagiunii purtate de către animal[995].

Se știe cum alungau romanii rugina grîului, sacrificînd un cîine roșcat la începutul primăverii, în ziua Robigaliilor[996].

Oamenii din grupul etnic akikuyu[α] din Africa Orientală sînt pasibili de pedeapsa cu moartea dacă au comis crima de incest. Vinovatul însă, printr-un act care este numit foarte vag – ar fi fost mai exact și nu mai puțin decent să i se spună pe nume –, își transferă păcatul asupra unei capre, pe care o ucide în locul său[997] – simplu rit de eliminare, în care ar fi greșit să vedem un sacrificiu expiatoriu.

Transferul răului se poate face la fel de bine și asupra oamenilor, chiar cînd este vorba despre un rău aparținînd animalelor. În regiunea Punjab, un remediu împotriva epizootiilor constă în a închiria un om dintr-o anumită castă; acesta este pus să se întoarcă cu spatele la sat, este marcat cu o secere înroșită în foc și este trimis în junglă, unde duce cu sine boala[998]. La triburile oraon[β], se ia pur și simplu văcarul turmei bolnave, i se atîrnă de gît talanga de lemn a uneia dintre vaci, este lovit cu bățul și este condus pînă la o intersecție, unde se lasă clopotul și bățul; desigur, oamenii își închipuie că, astfel, lasă boala acolo[999].

Dar omului îi place mai ales să-și descarce necazurile asupra seamănului său. La grupul etnic sinhalese[χ], atunci cînd un om este foarte grav bolnav iar vracii nu mai pot face nimic, este adus un dansator al diavolului, care, aducînd demonilor

---

[992] Frazer, 190.
[993] Frazer, 192.
[994] Frazer, *loc. cit*.
[995] Cf. cazul magicianului baganda.
[996] *Supra*, p. 173.
[α] Sau *kikuyu*, cel mai larg grup etnic din Kenya.
[997] Frazer, 32. A se compara procedeul prin care se desacrează pescarul de balene, din Madagascar.
[998] Frazer, 196.
[β] Sau *kurukh*, grup *adivasi* ce locuiește mai ales în estul și centrul Indiei, Bangladesh, Nepal și Bhutan.
[999] Frazer, *loc. cit.*
[χ] Din Sri Lanka.

ofrande și dansînd cu măștile caracteristice acestora, scoate unul după altul relele din corpul bolnavului și le introduce într-al său; apoi se întinde într-un sicriu, face pe mortul și, în consecință, este dus în afara satului, în loc deschis; lăsat singur, își vine în fire și se întoarce să-și ceară onorariul[1000].

La marile sărbători, păcatele rajahului din Manipur erau transferate unui alt individ – de obicei, un criminal care era grațiat în acest scop: rajahul și soția sa, bogat îmbrăcați, făceau o baie în public; apa și, împreună cu ea, păcatele lor se scurgeau pe omul respectiv, care era întins sub scăldătoare; acesta le lua și hainele, iar cuplul regal primea altele noi cînd părăsea baia[1001]. În fond, rolul acestui personaj era același cu al funcționarului însărcinat cu ogorul imperial, din vechea Chină[1002]. De altfel, în aceeași stat, Manipur, se alegea anual un om, care dădea numele anului și despre care se credea că atrage asupra lui toate relele care-l amenințau pe rajah și regatul; iar dacă se întîmpla vreo calamitate, acest om era atacat, deoarece, desigur, nu se achitase cum trebuie de atribuțiile sale[1003]. În alte părți, brahmanii erau cei care luau asupra lor păcatele rajahilor muribunzi sau morți, în schimbul unei recompense. În 1801, o parte a osemintelor rajahului defunct din Tanjor și ale celor două soții care fuseseră arse împreună cu el a fost făcută pulbere și amestecată cu orez fiert; doisprezece brahmani, plătiți pentru acest serviciu, au mîncat preparatul, păcatele morților trecînd astfel în corpurile brahmanilor[1004]. Trebuie să presupunem că, datorită caracterului lor sacru, brahmanii nu au suferit prea mult din această cauză. Industria mîncătorilor de păcate nu a existat doar în India, urme ale ei fiind semnalate în Marea Britanie[1005].

În Siam, pentru a alunga influențele rele ale aerului și ale spiritelor, se alege, într-o anumită zi a anului, o prostituată, care, în sunete de flaut și de oboi, este plimbată cu litiera pe străzi, iar populația este invitată să o insulte și să arunce în ea cu noroi. După ce a fost purtată prin tot orașul, este lăsată în afara fortificațiilor, pe o grămadă de gunoi sau lîngă un gard de mărăcini, cu interdicția de mai reveni vreodată în oraș[1006].

Grija pentru eliminarea păcatului sau a răului poate sugera eliminarea prin moarte a celui care le poartă. În orașul Onitsha, de pe rîul Niger, în fiecare an, două victime umane luau cu ele păcatele locului. Persoanele erau cumpărate prin subscripție, iar cei care în cursul anului comiseseră vreun păcat mare, precum incendiu, adulter, furt, contribuiau mai mult. Cu acești bani se cumpărau două persoane cu sănătate precară – calificate astfel pentru rolul ce li se atribuia – „dintre care una [era] sacrificată pentru teritoriu, iar alta, pentru rîu". Victima era tîrîtă fără milă pe pămînt și i se striga: „Crimă! Crimă!". Pentru execuție era plătit un om din orașul vecin[1007]. Cum nu este deloc vorba nici despre zei, nici despre răscumpărare,

---

[1000] Frazer, 38.
[1001] Frazer, 39.
[1002] *Supra*, p. 171-172, 176, 216.
[1003] Frazer, 39. În această chestiune, autorul riscă – cu privire la originea magistraturilor eponime – o ipoteză generală care probabil că nu este valabilă decît pentru puține situații.
[1004] Frazer, 44.
[1005] A se vedea Frazer, 43.
[1006] Frazer, 212. S-ar putea face comparația cu expulzarea lui Mamurius din Roma, de pe 15 (14?) martie, dar mărturia lui Lydus, *De mensibus*, III, 29, ar putea foarte bine să nu fie nici sigură, nici prea limpede pentru a suporta interpretarea pe care i-o dau Frazer, 229 și alți savanți. Cf. Eitrem, 379.
[1007] Frazer, 210-211. Alte cazuri din Africa Occidentală la 211-212.

acest dublu sacrificiu poate fi socotit ca rit de simplă eliminare, nu ca sacrificiu realmente expiatoriu sau de răscumpărare.

Acesta pare a fi și ritul pe care anumite mărturii, insuficient convergente, îl atestă la Marsilia, pentru a goni pesta sau pentru lustrația generală a orașului, rit care trebuie să fi fost folosit și pentru gonirea anuală a tuturor relelor[1008]. Obiceiul nu pare să fi fost în relație cu cultul zeilor. Cu un an înainte se cumpăra un biet nenorocit, care consimțea să se vîndă pentru a fi din belșug hrănit și bine tratat de-a lungul întregului an. – Această trăsătură arată că este vorba despre un sacrificiu regulat, nu de o îndepărtare ocazională a ciumei, deoarece, atunci cînd bîntuie o epidemie, nu se așteaptă un an pentru a o îndepărta. – Omul era întreținut pe cheltuiala orașului, îmbuibat cu cele mai bune mîncăruri, iar în ziua stabilită era îmbrăcat cu veșminte sacre și cu frunziș, era plimbat prin oraș, sub imprecațiile tuturor, fiecare dorindu-i ca toate relele orașului să cadă asupra lui; apoi era dus în afara orașului și ucis cu pietre. Putem crede că însăși forma supliciului era încă o modalitate de a descărca asupra lui toate influențele maligne și vrăjile funeste de care puteau fi afectați sau amenințați[1009]. Prezența frunzișului ar sugera că avem de-a face cu o victimă agrară, sacrificiul, de altfel, avînd toate șansele să corespundă Thargeliilor de la Atena. Semnificația veșmintelor ar putea chiar sugera că victima încarnează vreun spirit sau vreo divinitate a vegetației. Cu toate acestea, ideea dominantă a ritului, oricare ar fi fost semnificația primară a Thargeliilor, pare a fi aceea de eliminare. De altfel, nimic nu împiedică posibilitatea ca, în vechime, la Marsilia și la Atena, în vreme de ciumă, să fi fost sacrificată o victimă umană, în aceleași (sau în aproape aceleași) condiții[1010]; în acest caz însă, nu se aștepta un an pentru a îndeplini ritul eliminatoriu. În vremea lui Plutarh, în Cheroneea, oamenii se mulțumeau să gonească anual foametea alungînd afară din cetate un sclav, cu lovituri de băț[1011].

II

Imediat ce influența negativă pe care ritul eliminatoriu trebuie să o înlăture este înțeleasă ca impuritate ce-l afectează pe individ, eliminarea capătă caracterul unei purificări. Cel infestat de influența negativă este infectat prin chiar aceasta; și va fi dezinfectat, purificat, doar dacă va fi eliberat de ea. Totuși, ideea contagiunii

---

[1008] Servius, *In Vergilii Aeneidem commentarii*, III, 57. „Massilienses, quotiens pestilentia laborabant, unud se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis sumptibus et purioribus cibis. Hic postea, ornatus verbenis et vestibus sacris, circumducebatur per totam civitatem cum exsecrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic projiciebatur. Hoc autem in Petronio lectum est". Lactantius Placidus, *Commentarios in Statii Thebaida*, X, 793. „Lustrare civitatem humana hostia gallicus mos est. Nam aliquis de egentissimis proliciebatur praemiis ut se ad hoc venderet. Qui anno toto publicis sumptibus alebatur purioribus cibis, denique certo et solemni die per totam civitatem ductus ex urbe extra pomeria saxis occidebatur a populo".

[1009] Situații în care se aruncă cu pietre sau cu bețe împotriva spiritelor rele, pentru a le distruge apar la Frazer, 17-20, iar situațiile probabile în care aruncarea cu pietre este mijlocul de a se debarasa pe sine de influența nefastă, apar la Frazer, 20-24.

[1010] Cf. Tzetzes, *Chiliades*, V, 736, *apud* Farnell, IV, 417. Despre un astfel de sacrificiu la Abdera nu se ştie nimic, decît că victima era lapidată; Ovidiu, *Ibis*, 469-470. Asupra sacrificiului anual din Leucade, în care un criminal era aruncat în mare, dar luat apoi în barcă și exilat, a se vedea Frazer, 254-255 și Farnell, IV, 274-275.

[1011] Plutarh, *Symposiaca*, VI, 8. Ritul se numea βουλίμον ἐξέλασις.

funeste nu se confundă deloc cu cea a impurității. În fapt, aceasta din urmă nu se realizează și nu se definește pe deplin decît în cadrul unei religii în care infecția descalifică pentru cultul zeilor și aduce impuritate față de acest cult; o religie căreia îi repugnă orice influență, cu excepția celei proprii, adică a zeilor al căror obiect este și, în consecință, căreia trebuie să i se ofere pe deplin liber și degajat numai cel ce se află în stare de puritate. Așadar, puritatea și impuritatea despre care este vorba încă nu au o semnificație propriu-zis morală – care să țină în mod direct de ceea ce este pentru noi conștiința binelui și a răului –, această semnificație fiind esențialmente rituală. Deoarece societățile și indivizii sunt în egală măsură supuse și supuși ritualurilor mai mult sau mai puțin frecvente și deoarece nu pot scăpa, în sensul anterior menționat, tuturor condițiilor de impuritate, un regim de purificări personale și de lustrații generale devine indispensabil pentru a restaura perpetuu echilibrul mereu compromis al relațiilor dintre oameni și zei.

Ceea ce noi numim păcat se leagă de categoria generală a impurităților, în măsura în care orice transgresare gravă a cutumelor stabilite, a regulilor veții sociale, care sînt consacrate într-un anumit mediu, aduce cu sine o infecție malefică a individului, care, prin această transgresiune, se află sub influența imprecației explicite sau implicite, prin care sînt sancționate interdicțiile, adică legile societăților primitive. Nu pot intra în discuție greșelile morale, a căror gravitate este proporțioală cu maliția intenției și constă, mai întîi, în chiar această intenție. Cu atît mai puțin este avut în vedere păcatul la nivelul conștiinței cu cît însăși această conștiință este mai obscură. Păcatele sînt greșeli exterioare, tangibile, vizibile, infracțiuni adevărate ale legii, fie că au fost sau nu consimțite, deoarece liberul arbitru nu intră în discuție. Există o ordine a cetății, iar zeii sînt păzitorii acesteia. Imediat ce această ordine este încălcată, în virtutea vechii idei care se leagă de ceea ce este interzis, violatorul este pîngărit ca prin farmec, iar zeii, în virtutea concepției mai recente care i-a făcut păzitori ai legii, sînt nemulțumiți. Dacă nu vrea să fie exterminat, omul are, așadar, nevoie să fie purificat și reabilitat totodată. În acest caz, ritul de eliminare (care la origine servea doar la eliberarea omului de influența nefastă sub care căzuse accidental sau prin propria faptă) va fi interpretat ca rit de purificare, deoarece acesta va curăța de impuritate și va ridica incapacitatea religioasă care rezultase din aceea. Totodată – sau imediat după aceea –, dacă forma sa se potrivește, acest rit se va putea extinde ca modalitate de reparație, de satisfacție acordată zeilor dezgustați sau iritați; iar aceasta va fi expierea prin a cărei mijlocire păcătosul se va reconcilia cu zeii.

De aceea există o limită flotantă și foarte vagă care separă – atît cît există o separație – eliminarea (care eliberează fizic) de purificare (care absolvă religios); și pe aceasta din urmă, de expiere (care reconciliază moral). Un soi de echivoc planează asupra tuturor acestor termeni, deoarece eliminarea tinde să devină purificare, iar purificarea, expiere, în vreme ce, pe de altă parte, eliminarea rămîne în purificare și în expiere. Echivocul se accentuează la nivelul temei expierii deoarece, începînd să apară noțiunea morală de greșeală, se ajunge la a se considera ca expiabil, adică reparabil, prin riturile materiale ale purificării și sacrificiului, ceea ce, pentru noi, este păcatul propriu-zis, adică greșelile voluntare, dezordinea interioară a conștiinței, dezordine care, în bună logică și în sănătoasă morală, nu poate fi reparată decît în interiorul conștiinței înseși și prin travaliu propriu; altfel spus, prin redresarea voinței, condamnînd greșeala comisă, cu decizia de a o evita. În fond, oricît ar fi putut fi atenuată și nuanțată în anumite culte, pentru a o moraliza, ideea de satisfacție prin sacrificiu este mereu o garanție magică, prin intermediul căreia o voință încă slab luminată, nesigură și oscilantă, se străduie să capete încredere în divinitate și în ea însăși, adică să capete încredere în viața ei, pentru propriul viitor

moral. Ideea unei iertări divine, reparatoare a naturii noastre infirme este un mijloc psihic, abstracție a precedentului, pentru a ajunge la același rezultat.

O eliminare prin curățare se înțelege cu ușurință ca purificare. În fapt, abluțiunea este forma cea mai comună a purificărilor rituale, dar și alte rețete pot avea același efect: ventilația, fumigația, flambajul, deoarece vîntul împrăștie mirosurile rele, iar focul curăță și purifică. Așadar, vor exista purificări prin flacără. De altfel, rezultatul oricărei rețete de eliminare poate fi înțeles ca purificare imediat ce influența sau spiritul malefic sînt înțelese ca influență și spirite ale impurității, contrare și opuse sfintei purități a religiei și a zeilor, stării perfecte a omului, stare care, totodată, este perfecțiunea fizică a sănătății sale și perfecționea mistico-morală a ființei sale, în relațiile lui cu lumea divină.

S-a putut observa sentimentul pe care moartea și morții îl inspiră omului necivilizat și felul în care funeraliile, doliul, grija față de morți sînt, la origine și în bună parte, mijloacele concepute pentru a-i sustrage pe cei vii de sub influența periculoasă a morților; cum aceste influențe ale morților, contactul cu cadavrele și mormintele au fost adesea înțelese ca impuritate, vechile rituri pentru combaterea și eliminarea acestei influențe fiind, de asemenea, înțelese ca rituri de purificare. Nu este necesar, așadar, să insistăm aici asupra acestei chestiuni. Este potrivit să observăm însă că riturile de purificare pentru o ucidere sau purificarea unei armate după luptă se întemeiază pe principiul pe care îl găsim și în practicile funerare și că acestea nu au făcut decît să intensifice aplicarea acelora. Ucigașul era mai expus intenției rele decît orice, deoarece el era cauza morții; el avea mai mare nevoie de prudență decît oricare altul, pentru a scăpa de răzbunarea defunctului. Moartea este pe urmele sale pentru a se răzbuna, iar moartea are mijloace. Nu este de mirare că ucigașul este infectat de mort și de moarte și că se află într-o vecinătate cu deosebire periculoasă. Am putea spune că ucigașul este capabil să realizeze maximul de impuritate, mai ales dacă uciderea a fost făcută cu violarea dreptului familiei sau al cetății. În acest caz, ucigașul își ridică împotrivă și morții, și zeii, iar purificarea sa este un fapt capital, atunci cînd îi este îngăduit să se purifice iar comunitatea nu se grăbește să se purifice ea însăși prin exterminarea lui.

Ritualul de purificare pentru ucidere a fost dezvoltat în mod particular în Antichitatea elenică. Se aplica deopotrivă uciderii involuntare și celei voluntare, deoarece, la început, nu s-a avut în vedere intenția, ci faptul brutal al uciderii, cu toate consecințele pe care le comportă furia mortului împotriva celui care l-a ucis și împotriva tuturor celor care au lăsat să fie ucis sau care nu l-au răzbunat. De aici decurge că purificarea ucigașului nu se putea îndeplini în locul în care fusese comisă uciderea; astfel, ucigașul unui părinte sau al unui concetățean era totodată un exilat. El nu putea scăpa altfel de răzbunarea celui mort, nici de a celor vii; la distanță însă, influența mortului putea fi evitată sau îndepărtată, purificarea fiind posibilă. Refuzul purificării ucigașului fugar era, de asemenea, un lucru nelegiuit și crud. Zeii au dat exemplul de urmat în acest caz: Apollo l-a purificat pe Oreste și s-a purificat pe sine departe de Delfi, după uciderea lui Python.

În vremurile clasice, cutuma atenienilor face deosebirea, impusă de o justiție prea puțin rațională, între uciderile cu voie și cele fără voie; iar în rîndul celor dintîi, între cele considerate de neiertat și cele privite ca fiind legitime[1012]. Pentru acestea din urmă și în cazul în care judecătorii îl absolvă pe ucigaș, purificarea nu este necesară. Purificarea nu este însă admisă pentru uciderile de neinertat, iar ucigașul condamnat de către areopag este omorît, întru satisfacția Eumenidelor și expierea cetății. Însăși moartea vinovatului este cea care purifică societatea din care face parte

[1012] Cf. Stengel, *Griechische Kultusaltertümer*, 141.

și, în loc de a-l elibera de influența funestă pe care a dezlănțuit-o, societatea concentrează în el blestemul, pentru a se elibera ea însăși. Purificarea rămîne valabilă pentru uciderile involuntare. Dar, înainte de a-și avea judecata, cel inculpat de ucidere nu poate pune piciorul într-un loc sacru, nici nu trebuie să-l atingă, iar cazul său nu trebuie judecat într-un spațiu închis, ci în aer liber – combinație interesantă de drept nou și de superstiție antică. Dacă nu este absolvit de lege sau de către judecător, ucigașul rămîne impur și periculos; sentința care îl absolvă îl purifică; dacă ea îl condamnă, supliciul său înseamnă, pentru ucigaș, expiere față de Eumenide și, pentru oraș, purificare. Atîta vreme cît cauza ucigașului nu a fost judecată, cel mort și moartea îi dau tîrcoale, învăluindu-l într-o atmosferă terifiantă; judecătorii nu se vor închide cu el într-o încăpere. Vechea disciplină a purificărilor rămîne pe deplin în vigoare pentru uciderile involuntare, pe care legea nu le poate socoti drept crime și pe care nu vrea să le condamne, dar care nu încetează să infecteze și să contamineze făptuitorul.

Riturile de purificare pentru ucidere sînt detaliate în povestirea purificării lui Iason și a Medeei de către Circe, după uciderea lui Apsyrtos[1013]. Criminalii se prezintă fără a spune un cuvînt, se așază pe cămin ascunzîndu-și fața, mărturisind prin simpla lor atitudine că au nevoie să fie purificați. Circe consimte la solicitarea lor mută; ea omoară un purcel de lapte și lasă sîngele să se scurgă pe mîinile ucigașilor, pe care le spală apoi cu apă, invocîndu-l pe Zeus Purificatorul, după care aruncă apa afară, cu ajutorul unei nimfe. Aduce ofrande nesîngeroase pe foc și libații fără vin, rugîndu-l pe Zeus să domolească Erniile. Purcelul, încărcat de blestem, nu este oferit, ci, desigur, aruncat, la fel cum se face cu apa care a servit purificării. Se pare că, atrăgînd spiritele[1014], sîngele resoarbe influențele morții și ale impurității, pe care apa le îndepărtează apoi cu ușurință. Procedeul nu a fost instituit pentru a inspira oroarea crimei, ci pentru a-l sustrage pe ucigaș consecințelor actului său, poate încă și mai mult pentru a opri efectele supărătoare care pot apărea peste tot pe unde se află acesta și care se pot abate asupra celor care ajung în prezența unui ucigaș nepurificat, adică mereu urmărit de către victima sa și aflat sub influența morții. Uciderea lui nu ar folosi la nimic dacă cel care ar face-o nu ar avea calitatea de a răzbuna pe cel mort, deoarece, prin această ucidere, s-ar crea pentru sine un nou pericol. O dată purificat, ucigașul poate conversa nepedepsit cu cei vii și poate invoca zeii. „Sîngele mamei, o dată vărsat în pămînt, nu e ușor să-l întorci înapoi", îi spun Erniile lui Oreste, la care Oreste răspunde: „Acuma sîngele pe mîna mea e istovit și adormit. M-am scuturat de pata uciderii de mamă; ea încă era proaspătă cînd mă aflam la vatra lui Apollon, dar am îndepărtat-o de la mine închinînd, prinos de curăție, un purcel jertfit. Prea mult ar trebui să povestesc de-aș înșira toți oamenii de care m-am apropiat și nu i-am molipsit cu nici un rău. Căci timpul, cînd îmbătrînește, șterge totul. Deci pot aici, în clipa-aceasta, din gură nemînjită, s-o strig evlavios pe cea care domnește-n țară, pe Athena"[1015].

În *Ifigenia în Taurida*, preoteasa spune că vrea să-i purifice pe Oreste și pe Pylade cu sîngele mieilor, precum și statuia lui Artemis, pe care Oreste a pîngărit-o, apropiindu-se. Ea se plînge lui Thoas că i-a dat pentru sacrificiu doi oameni impuri, acuzați de ucidere; înainte de a-i folosi ca victime deci, ei trebuie purificați în apa mării, care „spală toate murdăriile oamenilor", prin focul torțelor și prin sîngele mieilor, „care spală pata sîngelui". Aceleași mijloace de purificare servesc în cazul statuii, iar ceremonia trebuie să se îndeplinească în aer liber, departe de templu, pe

[1013] Apollonius din Rhodos, *Argonautica*, IV, 690-717.
[1014] Cf. Eitrem, 416, ș.urm.
[1015] Eschil, *Eumenidele*, 280-300, (trad., Al. Miran, 333).

care Thoas însuși trebuie să-l purifice cu torța, în timp ce, pe malul mării, Ifigenia îi purifică pe ucigași și imaginea divină. La trecerea străinilor care trebuie să fie purificați, Thoas își acoperă ochii cu mantia, toți locuitorii se îndepărtează și nici un martor nu asistă la ceremonie, toate aceste precauții trebuind a fi luate pentru a se evita „pîngărirea pe care o aduce uciderea”[1016].

Boala nu era mai puțin ușor de înțeles ca impuritate decît contagiunea morții; în consecință, a fost tratată la fel. Vechile practici eliminatorii ale bolii au fost înțelese și aici ca purificare a bolnavului și chiar ca satisfacție adusă zeilor. Boala apărea ca o substanță supărătoare, o virtute nocivă, un ghinion, un spirit periculos ce trebuie eliminat; pentru îndepărtarea ei erau folosite, mai întîi, mijloacele coercitive și de înșelare, fără a exclude totuși mijloacele blînde, prin solicitarea unui soi de propițiere. Se întîmplă astfel ca boala să fie mai mult sau mai puțin personificată sau pusă în legătură cu cutare cauză mai mult sau mai puțin personală, care lovește și care însănătoșește, deținînd în oarecare măsură administrarea răului a cărei proprietate i-a fost. De aici apar ceremoniile magico-religioase, destul de fantastice, în care riturile de eliminare se combină cu ofrandele și riturile de propițiere.

Această dezordine magică, al cărei haos nu poate fi descurcat altfel, s-a păstrat adesea, iar uneori chiar s-a dezvoltat în religiile popoarelor civilizate, prezentîndu-se ca un sistem complex în care vînătoarea spiritelor se amestecă cu propițierea zeilor, sub dominanta idee a purificării bolnavului. Cel mai desăvîrșit dintre aceste sisteme ar putea fi foarte bine cel al magiei babiloniene, demn pandant al sistemului său divinatoriu. În fapt, rolul *ashipu*-ului sau al incantatorului babilonian nu este mai puțin important decît cel al lui *bârû*. Precum acesta, operînd conform tradițiilor unei magii divinatorii care, prin originile ei independente de orice cult al divinităților, se reclamă totuși de la zeii luminii, Șamaș, zeul-soare, și Adad, zeul atmosferei și al fulgerului, *ashipu*, folosind toate rețetele unei vechi magii medicale care trata spiritele bolilor mai ales prin violență și artificiu, îi invocă pe zeii științei, Ea și Marduk, socotiți revelatorii acestor rețete salvatoare. Față de acești zei învățați, puternici și buni, spiritele cărora li se atribuie bolile nu sînt decît demoni impuri, boala însăși fiind înțeleasă ca impuritate, ca posesie care pîngărește pe cel posedat, așa cum, în Evanghelie, spiritele bolilor sînt calificate ca impure; tot precum în Evanghelie, posesia și impuritatea sînt considerate mai mult sau mai puțin o consecință a păcatului. Doar păcatul este înțeles în sensul vag și obscur, puțin sau deloc moral, prezentat mai sus. Un farmec făcut cuiva, expunerea la un blestem, infracțiunea de a ignora un precept sînt și ele păcate precum neglijența voluntară și acțiunea reprehensibilă. Ca efect al tuturor acestor lucruri, omul trece în mîinile binevoitoare ale zeului său protector puterea agenților răului, forțe ale nenorocirii și ale durerii, a căror natură este chiar aceea a impurității și a păcatului[1017]. Păcatul comis fără intenție se poate șterge fără pocăință.

[1016] Euripide, *Ifigenia în Taurida*, 1153 ş.urm. Μασχαλισμός, practica veche a ucigaşilor, consta în tăierea extremităţilor membrelor victimelor lor şi legarea acestora cu o funie trecută prin jurul gîtului, încrucişată pe piept, adusă pe după subsiori şi înnodată la spate, nu este de luat în seamă (împreună cu Stengel, 142; Rhode, I, 325) ca un soi de sacrificiu purificator. În esenţă, aceasta este o modalitate de imobilizare a mortului, de a-l reduce la neputinţă, pentru a nu-l urmări pe cel care l-a omorît. Nu este vorba despre a aneantiza spiritul (cum vrea Gruppe, 903). A se compara tratamentul la care sînt supuşi morţii în anumite triburi australiene din Queensland, *supra*, p. 95.

[1017] Cf. *Mt*., XII, 43-45; Lc., XI, 24-26, fragment foarte interesant asupra acţiunii spiritelor impure, şi care continuă să pună în dificultate exegeza teologică.

Cu excepția sacrificiilor de tip obișnuit și a invocării zeilor, cu care se însoțesc aceste sacrificii – sacrificii și invocări care au caracter impetratoriu, în relație cu caracterul personal al divinităților la care se referă –, ritualul lui *ashipu* a păstrat vechile rețete, menținînd purificarea deopotrivă cu însănătoșirea bolnavului, dar care, în relație cu spiritele bolilor, continuă să fie rețete de eliminare; învățații moderni au fost uneori prea grăbiți să vadă în aceste rețete o expiere propriu-zisă. Pe plita sa, preotul-vraci dă foc la usturoi curățat sau la curmale și spune ca răul să fie curățat, luat, ars, precum usturoiul și curmalele[1018]. Nici usturoiul, nici curmalele nu au caracterul ofrandelor; cu ajutorul priceperii sale sau prin simpla virtute a formulei incantatorii, vraciul a încorporat boala în acestea, iar acum o elimină o dată cu usturoiul și cu curmalele. Sau ia un miel căruia îi smulge măruntaiele pentru a le așeza pe mîinile bolnavului, apoi le înlătură spunînd că mielul ia boala cu el[1019]. Mielul nu este oferit nimănui, dacă nu cumva este oferit spiritului bolii, acesta fiind cel atras; aceasta nu este o ofrandă adusă zeilor față de care omul este considerat păcătos și impur. S-a făcut mult caz de un text fragmentar în care se vorbește despre un miel oferit în locul omului, pentru viața sa: „capul mielului pentru capul omului, ceafa mielului pentru ceafa omului, pieptul mielului pentru pieptul omului”[1020], ca și cum ar fi vorba despre o substituție a victimelor în cadrul unui sacrificiu adresat zeilor, pentru expierea păcatului. Comparația cu alte texte înlătură însă ideea de satisfacție și de victimă sacrificială. Mielul nu este oferit ca ofrandă decît spiritelor bolii, pentru ca ele să se fixeze în animal și să lase omul în pace; răul și spiritul sînt deviate în miel, în fond, ritul nefiind decît unul de eliminare, prin transferul răului sau al spiritului rău. O rețetă (al cărei text a fost mai bine păstrat) în care este folosit un purcel pentru a atrage spiritele bolii[1021] nu lasă nici un dubiu în această privință: purcelul este ucis, inima trebuie scoasă și așezată la căpătîiul bolnavului, desigur pentru a scoate spiritele rele din capul acestuia; sîngele este răspîndit în jurul patului pentru a le face să coboare; „împarte purcelul în părțile sale”, spune ritualul, „și pune-le pe bolnav”; – prin aceasta se observă motivul enumerării membrelor, în cazul precedent, deoarece extracția spiritelor se face membru cu membru, aplicînd pe fiecare membru al omului membrul corespunzător al animalului sacrificat, pentru eliberarea aceluia; – „purifică pe acest om, fă-l curat împreună cu binecuvîntata apă a lui *apsû*” – adică Oceanul, unde locuiește Ea; în fapt, firește, este vorba despre rezervorul de apă pentru serviciul unui templu, cum era numită, la Ierusalim, „marea de bronz”[1022], cuva de apă pentru purificări; – „dă-i lui plita și torța” – pentru purificarea prin foc; – „depune, aproape de poarta închisă, de două ori cîte șapte pîini coapte în cenușă încinsă”; și, desigur, tot ca ofrandă către spirite, „oferă purcelul ca înlocuitor al său, oferă carnea sa pentru carnea sa, sîngele său pentru sîngele său, iar (demonii) o primesc. Inima pe care ai pus-o la căpătîiul său ofer-o în locul inimii sale, iar ei o primesc”. Purificarea prin apă și foc nu a putut fi făcută decît după aplicarea și înlăturarea membrelor victimei, spre a duce la capăt efectul acestei operațiuni, a alunga definitiv spiritele și a șterge urmele trecerii lor. În orice caz, eliminarea răului și vindecarea sînt înțelese ca purificare a bolnavului, alături de care, acum, poate reveni divinitatea sa tutelară. Este probabil că bucățile victimelor,

[1018] A se vedea Zimmern, *Ritualtafeln*, 2 ș.urm.; Schrank, *Babylonische Sühnriten*, Leipzig, 1908.
[1019] Text citat în Jastrow, *Religion*, I, 350.
[1020] A se vedea transcrierea și traducerea acestui text în Dhorme, *Religion assyro-babilonienne*, Paris, 1910, 274 (281).
[1021] În Dhorme, 273.
[1022] *1Rg.*, VII, 23; *2Rg.*, XXZ, 13.

infectate de spiritele rele, nu erau mîncate, ci aruncate. Într-o situație în care participanții se mulțumeau să ia o trestie pe măsura omului și să-l frece cu ea pentru a atrage răul, trestia era apoi frîntă, desigur pentru a împăștia răul[1023]. Ocazional erau folosite păpuși pentru a scoate spiritul din bolnav; cu toate acestea, exista precauția de a le face de două sexe, spre a oferi un soț sau o soție spiritului, care putea fi mascul sau femelă[1024]. Nu este deloc vorba despre o expiere a păcatului înaintea zeilor și prin intermediul unei victime care ar fi substituită păcătosului.

Practici asemănătoare s-au păstrat pînă în Levitic, unde au căpătat, de asemenea, caracter de purificări. În ritualul pentru purificarea leprosului s-a păstrat o interesantă practică al cărei sens primitiv era cel al unui rit de eliminare; este vorba despre sacrificiul a două păsărele, care este descris într-unul dintre capitolele precedente[1025]. Legea l-a reținut ca parte a purificării rituale de după însănătoșire. În vederea acestei purificări, preotul scufundă în apa în care a curs sîngele păsării pe care a ucis-o pasărea supraviețuitoare și pămătuful făcut din lemn de cedru și din isop, legate cu un șnur de purpură, stropește omul de șapte ori, după care eliberează pasărea; omul își încheie purificarea spălîndu-și hainele, răzîndu-și întregul corp și făcînd baie. Vrăbiile nu sînt victime aduse lui Iahve, care, în cadrul acestor operațiuni, nu este direct interesat. S-ar spune că cele două păsări trebuie să atragă boala, cu toate că sîngele celei ucise servește, împreună cu apa, la purificarea omului; oricum, se consideră că pasărea vie, care este eliberată la sfîrșit, duce răul cu sine.

Semnificația interdicțiilor sexuale a fost arătată anterior[1026]. În general, aceste interdicții consacră incompatibilitatea relațiilor sexuale cu îndeplnirea actelor magice din care este constituită religia celor ne-civilizați. Nu este cazul să ne îndoim că aceleași interdicții privesc femeia în perioadele ei lunare și cu ocazia nașterii. Aceste interdicții trebuie să fie întemeiate pe același principiu: o pierdere a forței magice face persoana inaptă pentru orice act important al vieții comune, simpla ei prezență putînd compromite reușita acestuia. Nimic nu este mai natural ca această incapacitate magică să fie apoi interpretată ca impuritate rituală; și ca alungarea și dispariția acestei impurități să fie făcute prin rituri speciale, fapt indispensabil prin chiar cel al admiterii impurității. Se pare că aici influența funestă sub care se află persoanele impure nu decurge, precum în cazul morții și al bolii, din urmărirea sau intruziunea unui spirit periculos, venit din afară, ci din pierderea naturală, înțeleasă ca influență funestă; de asemenea, din interdicția care decurge de aici și care nu permite să fie considerată ca fiind încărcată cu influență nefastă. De aceea, practic, acest ultim tip de impuritate nu se diferențiază deloc de cele precedente, și se tratează aproape în același mod.

Precum în Israel, mlte alte neamuri au considerat că actul sexual provoacă impuritate, oricare ar fi fost situația respectivelor persoane, sub acest aspect nefiind făcută nici o diferență între relațiile dintre soți și relațiile persoanelor necăsătorite sau cele extraconjugale. Dar această impuritate nu era decît trecătoare, o simplă baie

---

[1023] Dhorme, *loc. cit*.

[1024] Zimmern, 160-161.

[1025] *Lev*., XIV, 1-9. Sacrificiile despre care este vorba apoi în vederea purificării lepsoşilor sînt conforme tipurilor generale al ritualului postexilic, mai puţin sacrificiul de reparare, cu aplicarea sîngelui victimei asupra celui care sacrifică. Vom reveni mai încolo asupra acestei trăsături, în legătură cu consacrarea preoţilor.

[1026] Cf. *supra*, p. 28-29.

fiind suficientă pentru a o face să dispară[1027]. În rest, este evident că impuritatea nu decurge, mai mult decît altele, dintr-un calcul moral.

Legea mozaică interzice pentru șapte zile relația cu o femeie, cu ocazia perioadei ei lunare[1028]. Un sacrificiu nu era prescris decît pentru prelungirea neregulată a scurgerilor de sînge. În acest caz, impuritatea va înceta la opt zile după ultima sîngerare, prin intermediul sacrificiului a două turturele sau porumbei, dintre care unul este oferit drept sacrificiu pentru păcat, adică drept sacrificiu de purificare, iar celălalt, ca holocaust[1029]. Același sacrificiu se impune după vindecarea omului atins de gonoree[1030]. Și femeia care a născut execută același sacrificiu, la capătul interdicției sale (de patruzeci de zile pentru un băiat și optzeci pentru o fată)[1031]. În acest caz, victima holocaustului este un miel, cu excepția situației în care femeia este săracă și nu poate oferi decît un porumbel.

Însăși această variantă lasă să se presupună că holocaustul nu este deloc vechi și că a fost introdus doar în reglementarea postexilică a riturilor de purificare. Vechi este ceea ce constituie, încă în Levitic, sacrificiul de purificare: anume, sacrificiul porumbelului sau al turturelei. Așa cum se va vedea mai limpede cînd vom discuta originea sacrificiilor israelite numite „păcate" sau pentru păcat, la origine, acest rit nu s-a efectuat ca expiere înaintea lui Iahve, în tempul său, nici în sanctuare locale, înaintea centralizării cultului. Luat în sine, ritul de purificare nu privește divinitatea; acesta este mijlocul la care se recurge pentru a aduce pe cineva în stare de participare la cult și, la început, acesta este un mijloc de a ieși din starea neplăcută și supărătoare în care se află îndividul impur, persoana interzisă în mod ritual fiind deopotrivă interzisă social. Dacă purificarea prin porumbiță sau porumbel este un rit vechi în Israel – folosirea porumbelului pare a fi caracteristică acestor rituri de purificare, iar sacrificiile porumbeilor sau ale porumbițelor nu și-au găsit loc printre sacrificiile Legii decît în virtutea cutumei tradiționale –, se poate crede că această purificare se petrece mai întîi fără ministeriul preotului și prin cei interesați, fără a exista o ofrandă a victimei către Iahve, impuritatea persoanei fiind transmisă prin contact păsării, care era apoi ucisă, dar nu mîncată, dacă nu cumva eliberată, precum pasărea leprosului.

La vechii arabi[1032], la capătul unui doliu prelungit de-a lungul unui an, văduva era eliberată de impuritatea ei și putea să se recăsătorească atunci cînd își frecase de organele sexuale o pasăre, pe care o arunca pe jumătate moartă imediat ce ritul se încheia. În Antichitatea israelită, femeia lăuză se purifica printr-un rit analog, la îndemîna oricui, fără a fi obligată să meargă la sanctuarul lui Iahve, nici să recurgă la serviciul unui preot. Purificarea la sanctuar și combinația cu holocaustul vor fi transformat într-un sacrificiu expiatoriu, de satisfacție și omagiu aduse lui Iahve, vechiul rit de purificare prin eliminarea impurității.

La greci exista o purificare a mamei după zece zile de lăuzie. În *Electra* lui Euripide, Electra o atrage pe Clitemnestra la ea spunîndu-i că are un fiu de zece zile: „acesta este momentul în care mama se purifică", iar cînd Clitemnestra sosește, Electra îi cere să ofere zeilor, în numele ei, sacrificiul obișnuit; Clitemnestra răspunde că această sarcină ar reveni moașei; Electra spune că aceasta s-a făcut, iar

[1027] *Lev.*, XV, 16-18: Cf. Herodot, I, 198, cu privire la obiceiul babilonienilor şi al arabilor.
[1028] *Lev.*, XV, 19-24.
[1029] *Lev.*, XV, 25-30.
[1030] *Lev.*, XV, 2-15.
[1031] *Lev.*, XII.
[1032] Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 171.

Clitemnestra intră în casă, unde își află moartea[1033]. Nu se spune, așadar, în ce constă sacrificiul, care desigur, nu cerea o victimă mare.

Romanii aveau o zeiță, Nundina, care personifica a noua zi sau riturile zilei a noua de după nașterea unui copil, iar această zi era calificată „ziua lustrației"; era a noua zi, pentru băieți, și a opta zi, pentru fete, dar nu se știe în ce consta această lustrație despre care Macrobiu spune că se referă la copii[1034], nici în ce măsură se referea la mamă. Trebuie reținut ceea ce spune Plutarh cu privire la sacrificiul unui cîine, pe care romanii îl aduc către Genita Mana, precum grecii către Hecate, atunci cînd are loc o naștere[1035]. Același autor observă că cîinele servește pentru purificări, nefiind consacrat nici uneia dintre divinitățile olimpiene, și că, în cadrul sacrificiilor către Hecate, el trebuie socotit ca una dintre acele victime expiatorii prin care se deturnează nenorocirile. Menționînd ritul care constă în a oferi Hecatei căței cu care se șterg oamenii care au nevoie să se purifice[1036], Plutarh percepe caracterul primitiv eliminatoriu al acestor rituri. Dar semnificația lor exactă cu privire la momentul nașterii nu poate fi clar stabilită. Se pare că, la origine, acest sacrificiu al cîinelui nu era o ofrandă adusă divinității, ci o alungare a relelor și a pericolelor morții, pe care le traversau mama și copilul, oricare ar fi putut fi imaginea sub care și-au reprezentat mai întîi aceste rele și aceste pericole.

III

Dacă sacrificiul ocupă un loc important în riturile de purificare individuală, cu atît mai mult ne putem aștepta să îl întîlnim în ceremoniile de lustrație colectivă, fie ocazionale, fie regulate și periodice.

La categoria purificărilor ocazionale s-ar putea adăuga, pînă la un anumit punct, distrugerile în masă petrecute în cursul războaielor, în virtutea unei interdicții solemne însoțite de imprecații, care atinge, pe de o parte, inamicul și bunurile sale, pentru a le aneantiza, și care se impune, pe de altă parte, învingătorului, pentru a-l împiedica să-și însușească acele bunuri. Într-un sens, aceste execuții țin de sacrificiul imprecatoriu, fiind realizarea voluntară a unei imprecații, în loc să fie doar forma magică – precum sacrificiile imprecatorii care se fac cu ocazia jurămintelor –, în care imprecația nu are loc asupra contractanților pe care, eventual, îi privește, ci asupra victimei care le reprezintă. În alt sens, ele țin de sacrificiul purificatoriu prin eliminare, astfel încît persoanele și obiectele destinate distrugerii sînt prin chiar aceasta pătrunse de o influență funestă, care l-ar contamina pe învingător dacă acesta nu le-ar distruge. Ceva din această influență există în mod firesc în persoana străinului, mai ales dușman, și în lucrurile care îi aparțin, însă, de obicei, există mijloace de a fi purificate pentru a putea fi însușite. Jurămîntul imprecatoriu le sustrage uzului oamenilor și le consacră neantului. Dacă ele sînt dedicate zeilor morții, nu sînt totuși în chip de ofrandă propițiatorie, iar dacă imprecația se face în numele unui zeu, execuția nu mai are caracterul unui omagiu sau al unei oblații, deoarece nu se dorește să i se consacre acestuia sărbători blestemate. Lucrurile ar sta astfel mai ales deoarece forța însăși a divinității, care va fi lansată împreună cu imprecația împotriva dușmanului, este interesată de distrugerea lui.

[1033] Euripide, *Electra*, 1124 ș.urm. (trad., N. Carandino).

[1034] Macrobius, *Saturnaliile*, I, 16-36. „Nundina... a nono die nascentium, qui lustricus dicitur; est autem dies lustricus quo infantes lustrantur et nomen accipiunt".

[1035] Plutarh, *Quaestiones Romanae*, 52, (69, 111).

[1036] Rit numit περισκυλακισμός.

Antichitatea israelită a cunoscut acest gen de consacrări, iar legenda veche arată felul în care erau înțelese atît în relație cu zeul național, cît și în relație cu autorii lor. Asediind Ierihonul, Iosua promite că-i va extermina pe locuitorii săi și va distruge bunurile lor, doar metalele urmînd a fi păstrate pentru tezaurului lui Iahve. Va trebui să se ia seamă să nu se însușească nimic din pradă, deoarece acela care va aduce ceva în tabăra lui Israel ar face, prin contaminare, să cadă sub interdicție întreaga armată a lui Israel și, în consecință, sub imperiul ghinionului. Cucerind Ierhonul, israeliții masacrează fără deosebire oameni și animale și ard întregul oraș cu tot ceea ce se află în el, mai puțin metalele, care sînt luate. Un anume Acan își însușește însă o mantie și niște arginți, faptă pentru care Iahve se îndepărtează de Israel, oamenii pe care Iosua îi trimite apoi împotriva lui Ai fiind nimiciți. Se consultă oracolul[1037], vinovatul este descoperit și totul reintră în ordine după exterminarea lui Acan, a familiei sale și a întregului său avut[1038]. Contagiunea răului se risipește prin foc. În fond, distrugerea oamenilor, a animalelor, a obiectelor de mobilă, a veșmintelor, a mărfurilor comestibile nu este înțeleasă ca sacrificiu adus lui Iahve, care este scîrbit, ca de un lucru cu deosebire impur, de tot ceea ce a căzut sub interdicție. Într-o situație asemănătoare[1039], Saul este certat de către Samuel pentru a-l fi salvat de la moarte pe regele amaleciților și pentru a fi oprit distrugerea turmelor acestora. Saul se scuză spunînd că a păstrat animalele cele mai grase pentru a le oferi drept sacrificiu lui Iahve. Este evident că, totul îndeplinindu-se conform voinței zeului și în onoarea sa, distrugerea generală nu era nici omagiu direct, nici ofrandă. Supliciul la care a fost supus Agag „înaintea lui Iahve" ne apare ca un sacrificiu uman, deoarece are caracterul unei jertfe religioase; totuși, acest sacrificiu nu este decît aplicarea asupra lui Agag a sentinței împotriva tuturor amaleciților; este un rit de eliminare, precum exterminarea poporului și a turmelor, nu un rit de oblație.

Destul de asemănătoare *cherem*[α]-ului israelit era *consecratio* a vechilor romani, care, referindu-se la particulari, începuse prin a nu fi un simplu blestem, ci, în unele cazuri, putuse aduce cu sine execuția (de exemplu, în cazul legilor făcute pentru a combate pretențiile la regalitate sau agresiunile împotriva tribunilor poporului, caz în care este vorba despre dreptul public[1040]). Atunci cînd vinovatul era aruncat de pe stînca tarpeiană[1041], execuția ținea mai mult sau mai puțin de sacrificiul eliminatoriu[1042]. Este drept că bunurile erau atribuite zeilor și că le era încredințată viața condamnatului. Bunurile sînt însă vîndute, din rezultatul vînzărilor

---

[1037] Cf. *supra*, n. 813.

[1038] *Ios*., VII.

[1039] *1Sam*., XV.

[α] În concordanță cu primele ocurențe ale verbului חָרַם(khaw-ram') și substantivului חֵרֶם (khay'-rem) în Pentateuc, sensurile originare erau 'a devota', respectiv 'devoțiune; lucru devotat, închinat divinității; pus deoparte pentru Iahve' (*Num.*, XVIII, 14; *Lev.*, XXVII, 28). Cum uneori partea lui Iahve era asigurată prin actul distrugerii, verbul a ajuns să însemne și 'a nimici; a fi anatema' (*Ex.*, XXII, 20 ; *Deut.*, VII, 27; XIII, 13-17).

[1040] Wissowa, 388, 427.

[1041] Cazul lui Manlius, Tit Liviu, VI, 20.

[1042] Avem detalii ritualice despre *consecratio bonorum* pronunțat de către tribun, în vremurile istorice. Tribunul proceda „capite velato, contione advocata, foculo posito... adhibitoque tibicine, verbis priscis et solemnibus"; Cicero, *De domo*, 123, 124. Desigur, nu era mai puțină ceremonie în timpurile vechi, atunci cînd era vorba despre *consecratio capitis* cu efecte imediate. Cf. Bouché-Leclercq, art. *Devotio*, în Daremberg – Saglio, II, s.v. *Devotio* nu are caracter de chin expiatoriu.

îmbogățindu-se templul. Sacrificiul vieții umane are un caracter cu totul particular și nu este înțeles ca ofrandă. Execuția rămîne ceea ce sînt execuțiile capitale în societățile primitive: o purificare a societății prin eliminarea individului care o murdărește prin simpla sa prezență și îi compromite securitatea (așa cum prezența lui Acan în tabăra lui Israel murdărea întregul popor și îl priva de ajutorul divin). *Devotio* pe care romanii o făceau pentru o armată dușmană sau pentru un oraș asediat, *devotio* prin care se înțelegea uneori cel care îl pronunța, ține totodată de *cherem*-ul israelit și de sacrificiul votiv[1043].

Cînd tabla celor douăsprezece legi prescrie ca acela care a furat de pe cîmp recolta altuia, în timpul nopții, să fie încredințat morții, „spînzurîndu-l lui Ceres”[1044], supliciul este un soi de reparație adusă lui Ceres, prin suprimarea vinovatului; însă nu este chiar o compensație pentru afrontul comis prin raptul recoltei. Fără a fi un sacrificiu de oblație, supliciul răufăcătorului nu încetează a fi un sacrificiu de expiere prin eliminare.

Cutuma antică de a sacrifica un cuplu dușman, îngropîndu-l de viu în forumul Boarium, la începutul războiului[1045], ține de ritul imprecatoriu, deoarece se voia predeterminarea căderii națiunii inamice prin distrugerea cuplului care o reprezenta; dar, în virtutea chiar a acestei reprezentări, sacrificiul este o consacrare efectivă a acestei națiuni către zeii infernali, iar această consacrare, dacă poate fi înțeleasă ca un soi de propițiere care se adresează zeilor morții, pentru ca aceștia să nu se lege de poporul roman, nu încetează a fi sacrificiul eliminatoriu al unei rase de două ori impure, atît pentru că este străină, cît și pentru că se află sub anatema distrugătorului.

Pur și simplu eliminatoriu era sacrificiul vestalei incestuoase, deoarece era un sacrificiu veritabil, care se îndeplinea în aceleași condiții ca și precedentul[1046], chiar dacă nu în același loc – asemănare care nu lasă nici un dubiu asupra înrudirii celor două rituri și a apropierii semnificației lor[1047]. Sacrificiul de război era însoțit

---

[1043] Cf. art. *devotio*, *supra cit*.; Wissowa, 384. Nu este vorba doar despre a încredința dușmanul, este *consecratio* la propriu și echivalentul *cherem*-ului israelit; *devotio* era cînd generalul roman se încredința pe sine sau un alt roman, totodată cu dușmanul. În intenție este sacrificiu votiv în ceea ce-l privește pe roman, pentru a-i interesa pe zeii infernului în ceea ce privește imprecația adusă asupra dușmanului, mai puțin în cazul în care acest lucru s-a făcut spre a o întări și a o face mai eficace. Formula de *devotio* este o incantație imprecatorie. Intenția reiese din concluzia *carmen*-ului citat de către Tit Liviu, VIII, 9: „Ita pro republica, exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritum legiones auxiliaque hostium mecum dis manibus Tellurique devoveo”. După pontif, generalul rostea formula *capite velato*, precum pentru sacrificiu, și cu piciorul pe o suliță care, desigur, îl reprezenta pe Marte, deoarece Tit Liviu (*ibidem*, 10) spune: „Telo, super quod stans consul precatus est, hostem potiri far non est; si potiatur, Marti suovetaurilibus piaculum fieri”. Considerîndu-se, în virtutea formulei, că sacrificiul este incontestabil, *devotus*-ul care nu murea în lupta pentru al cărei succes fusese consacrat, era socotit mort, procedîndu-se chiar la simulacrul înmormîntării sale, el fiind lovit de incapacitate religioasă (Tit Liviu, *loc. cit*.). Este evident că toate aceste practici au fost concepute într-o atmosferă de magie.

[1044] „Suspensumque Cereri necari jubebant”. Pliniu, *Naturalis historia*, XVIII, 12. Este imposibil de văzut aici (împreună cu Wissowa, 389) o simplă pedeapsă, sub pretextul că vechea religie romană ar fi ignorat sacrificiul uman şi că, fiind impur, un criminal nu putea fi oferit zeilor.

[1045] Cf. Pliniu, *Naturalis historia*, XXVIII, 3; *supra cit*., n. 206.

[1046] A se vedea Plutarh, *Numa*, 10.

[1047] Cf. Tit Liviu, XXII, 57.

de o execrare a dușmanului, deoarece Pliniu[1048] laudă eficacitatea – demonstrată prin opt sute de ani de victorii – formulei care se recita cu această ocazie. Sacrificiul vestalei este expiatoriu, în sensul larg al termenului. Acesta este o pedepsire a vinovatului, dar este mai ales un mijloc de a face să dispară o persoană a cărei existență este cu atît mai periculoasă pentru comunitate cu cît aceasta exercita o funcție sacră de intreres public. Focul sacru al orașului este ceva precum manifestarea și condiția vieții sale. Pe de altă parte, virginitatea vestalei este condiția cerută pentru valoarea mistică a serviciului ei în jurul focului sacru; de aceea vestala impură devine pericol public. Cu siguranță că nu este trimisă divinităților infernale în chip de cadou, ci, înainte de toate, pentru a scuti Roma de pîngărire, ceea ce ar pune în pericol Statul roman.

Niciodată nu lua orașul un aspect mai lugubru decît cu ocazia acestor execuții. Vinovatul era dus pe „cîmpul crimei”[1049], aproape de poarta Collina, într-o litieră bine închisă, în mijlocul tăcerii generale. La locul de supliciu, lictorii dezlegau legăturile litierei, marele pontif recita anumite rugăciuni secrete, ridica brațele spre cer, desigur, pentru a lua zeii drept martori, scotea din litieră pe vinovat, care era învăluit în întregime, și îl așeza pe o scară care ducea în capătul cavoului în care urma să fie zidit; preoții se retrăgeau apoi. Personalul auxiliar lua scara și astupa deschiderea cavoului pînă la nivelul pămîntului. În cavou exista un pat, o lampă aprinsă și ceva provizii; în ciuda crimei sale, vestala, persoană sacră, nu era ucisă, și chiar se simula că nu se dorește moartea ei prin inaniție; era doar trimisă în lumea infernală; era o eliminare a impurității fără a se exercita vreo violență asupra persoanei impure. Greșeala vestalei era privită ca o „minune”[1050] terifiantă, ale cărei consecințe erau alungate prin suprimarea delictului deodată cu vinovatul. Complicele la incest era altfel tratat: într-un caz menționat de către Tit Liviu[1051], seducătorul vestalei este bătut cu vergi de către pontif, pînă cînd moare. Execuția nu încetează să aibă un caracter religios deoarece se petrece prin mîinile pontifului, însă ea are mai curînd forma unei pedepse decît a unui sacrificiu.

Supliciul vestalei vinovate era, în felul său, o „procurare de minune”. Toate evenimentele prevestitoare de nenorociri publice dădeau prilej alungării răului astfel anunțat; riturile variau în funcție de natura prevestirii și de importanța acordată, și se puteau datora tradiției romane sau celei a cultelor elenice. O modalitate tipic romană consta în repetiția ocazională[1052] a ritului anual al purificării orașului (*amburbium*), și înșiși frații arvali pot fi văzuți repetînd[1053], cu prilejul unei minuni întîmplate în pădurea sacră a Deei Dia, ritul lor anual de lustrare a recoltelor. Acest lucru trebuie să se fi petreacut în virtutea principiului care impunea reluarea sacrificiului, cu o nouă victimă și printr-o modalitate de reparație, cînd prima încercare dăduse greș[1054]; însă lucrurile stau astfel deoarece ritul era destinat îndepărtării de oraș a oricărei influențe rele. Mai ales în cazurile grave, cînd se consultau haruspicii sau cărțile sibiline, „procurarea” putea comporta mijloace extraordinare de propițiere, de exemplu, introducerea oficială de noi culte[1055], iar nu doar de rituri și sacrificii

[1048] *Loc. cit*.
[1049] *Campus sceleratus*.
[1050] Cf. Tit Liviu, *loc. cit*.
[1051] *Loc. cit*.
[1052] În *lustratio orbis*, Wissowa, 391.
[1053] În *lustrum missum*, Wissowa, *loc. cit*.
[1054] Wissowa, 415. Cea de-a doua victimă este numită *hostia succidanea*.
[1055] Cf. Wissowa, 540.

lustratorii. Funeraliile rituale ale fulgerului[1056], atunci cînd a atins pămîntul într-un loc public, și atribuirea unui mormînt perpetuu, cu sacrificiul berbecului, sînt una dintre particularitățile cele mai curioase ale ritualului roman, dar această „procurare" nu mai este un rit de purificare, fulgerul fiind tratat pur și simplu ca o persoană defunctă.

Să cercetăm sacrificiile propriu-zise de lustrație colectivă.

Herodot povestește că, fiind armata lui Xerxes pe punctul de a părăsi Sardes-ul pentru a merge pe drumul către Abydos și a trece în Europa, lidianul Pythios a cerut marelui rege să lase lîngă el pe cel mai mare dintre cei cinci fii ai săi și că, iritat, Xerxes a dat ordin oamenilor calificați pentru astfel de execuții să-l ia pe fiul lui Pythios, să-l taie în două și să pună o jumătate de-a dreapta drumului și cealaltă de-a stînga, pentru ca întreaga armată să defileze printre cele două părți ale cadavrului[1057]. Nu trebuie să vedem aici decît un act de cruzime și un capriciu sîngeros al unui despot. Există, cu siguranță, un rit de sacrificiu și o lustrație a armatei care, trecînd printre cele două jumătăți, lasă în urma ei, agățate de resturile victimei, toate necurățiile, influențele nefaste și ghinioanele pe care le putea purta cu sine – rit de trecere, dar care nu marchează pur și simplu trecerea de la repaos la marș, pregătirea războiului, ci care, înainte de toate, este un procedeu eficace de lustrație, de purificare. Cazul este același cu al indivizilor care sînt puși să treacă printr-o deschidere strîmtă (de exemplu, un copac despicat[1058]) pentru a-i vindeca de o boală, iar eficacitatea ritului nu este orientată în același fel decît în sacrificiile de jurămînt, în care plasarea se face între bucățile de victimă, pentru a se așeza sub influența imprecației.

La beoțieni, spune Plutarh, există o ceremonie de expiere publică, care constă în trecerea printre jumătățile unui cîine[1059]. Cu excepția folosirii victimei animale, acesta era ritul practicat de către Xerxes pentru lustrarea armatei sale. De altfel, Plutarh pare a se referi la o purificare anuală care se practica într-o perioadă fixă. Astfel era lustrația anuală a armatei macedonene, la sărbătoarea orașului Xanthi, în aprilie. Probabil însă că acest rit se repeta înainte de expedițiile de război. Tit Liviu îl descrie astfel: „Se taie în două o cățea, apoi se pune partea anterioară, cu capul, pe marginea dreaptă a drumului, iar pe cea stîngă, partea posterioară și măruntaiele; trupele aflate sub arme defilează printre cele două jumătăți ale victimei"[1060]. Armata se împărțea apoi în două corpuri, în vederea unui simulacru de luptă. (Probabil că aceeași semnificație o aveau sacrificiile cîinilor tineri, pe care efebii spartani obișnuiau să la aducă lui Enyalius înainte de a-și începe exercițiile de luptă.) Fiecare dintre cele două echipe sacrifica în timpul nopții un cîine tînăr, tăindu-l în bucăți[1061]; acesta nu este ritul unei oblații alimentare, iar relația cu Enyalius ține de împrejurarea luptei.

[1056] *Fulgur conditum*. A se vedea Wissowa, 122 şi Fougères, art. *Fulmen*, în Daremberg – Saglio, II, s.v.

[1057] Herodot, VII, 39-40.

[1058] Astfel stau lucrurile la populaţia baganda; Roscoe, 343. Ritul descris de către Herodot s-a perpetuat în Persia; a se vedea Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, 554, cazul surorilor episcopului din Seleucia-Ctesiphon, care, în persecuţia lui Sapor II, din 342, au fost acuzate de vrăjitorie împotriva reginei bolnave, şi tăiate în două pentru ca regina să treacă printre bucăţi; pentru vremurile moderne, Gobineau, *Histoire des Perses*, 1870, II, 194-195, oi tăiate în două, printe ale căror bucîţi trece un călător pentru a alunga ghinonul.

[1059] Plutarh, *Questiones Romanae*, III.

[1060] Tit Liviu, XL, 6.

[1061] Plutarh, *loc. cit.*; Pausanias, III, 14, 9. La Pausanias se mai poate vedea că fiecare dintre

La Roma, lustrația armatei consta, în esență, în ritul obișnuit al lustrațiilor colective[1062]: cele trei victime ale sacrificiului (vierul, berbecul, taurul) erau plimbate de trei ori în jurul armatei, adunînd impuritatea și creînd în jurul armatei un cerc protector. Sacrificiul îi era adresat lui Marte și se practica atunci cînd se trecea granița sau înainte de o bătălie. Dacă se considera că impuritatea și nenorocirea erau concentrate în victime, actul imolării era suficient pentru a le disipa, deoarece victimele acestui sacrificiu – care era marele rit al lustrației romane, practicat diferențiat: pentru lustrarea poporului, la fiecare cinci ani, după recensămînt; pentru lustrarea anuanlă a orașului, la începutul lui februarie; pentru lustrarea teritoriului roman, în mai; pentru lustrarea orașelor și a ogoarelor particulare, care aveau loc cam în celași timp; și pentru lustrațiile extraordinare pentru „procurarea de minuni" – furnizau materie de oblație și, după cîte se pare, cel puțin în anumite ocazii, mese religioase[1063].

Ritul lustrației pentru nave era oarecum diferit. Atunci cînd Octavian a purces la lustrarea flotei care trebuia să lupte împotriva lui Sextus Pompeius, au fost ridicate altare pe malul mării, iar vasele au fost perfect orodnate, echipajele lor păstrînd o tăcere profundă. Preoții au luat măruntaiele (*exta*) victimelor și, urcînd pe vase, au făcut de trei ori turul acestora, însoțiți de căpeteniile importante, rugînd zeii să atragă asupra victimelor toate relele de care ar putea fi amenințată flota. Apoi au aruncat în mare o parte a măruntaielor, despre care s-ar putea presupune că erau zvîrlite pentru a duce nenorocirea cu sine, iar restul a fost ars pe altare[1064]. Totuși, este mai probabil ca bucățile aruncate în apă să fi fost o ofrandă adusă zeilor mării, întrucît se obișnuia ca, înaintea unei expediții maritime, acestea să le fie date lor, aruncîndu-se *exta* în mare, fără a le arde[1065].

Cînd populația tswana revine dintr-o expediție de război, oamenii se purifică frecîndu-se cu conținutul stomacului unui taur. Tot un taur este sacrificat și înainte de plecare, conținutul stomacului fiind purtat ca talisman al victoriei[1066]. Poate că, în această împrejurare, el are deja o putere care purifică și care ferește de ghinion.

În Uganda, purificarea armatei la reîntoarcerea dintr-o expediție împotriva populației banyoro căpăta uneori forma unui mare sacrificiu expiatoriu sau, mai degrabă, eliminatoriu, deoarece ritul nu avea legătură cu nici un zeu. Din pradă se alegeau o femeie, o vacă, o capră, un pui, care erau trimise sub pază la frontieră, pînă pe teritoriul dușman, unde li se rupeau picioarele, pentru a nu se putea întoarce în Uganda și pentru a muri acolo. Se începea prin agățarea de aceste victime a unor mănunchiuri de ierburi cu care fuseseră șterși oameni și animale pe ogorul din Buganda[1067]. Răul fiind astfel retras din oameni și trimis la banyoro, baganda putea reveni acasă. Același rit se îndeplinea pentru încheierea doliului unui rege, după urcarea sa pe tron și după funeraliile predecesorului; de asemenea, cînd regele era avertizat de către zei că banyoro executaseră rituri magice pentru a arunca boli

---

cele două echipe avea un vier; cei doi porci erau puşi să se încaiere, iar rezultatul duelului lor prevestea pe cel al luptei dintre tineri.

[1062] Wissowa, 142, 390.

[1063] De exemplu, cu privire la un sacrificiu expiatoriu, despre arvali se spune: „Porcilias piaculares epulati sunt et sanguem"; Wissowa, 419, n. 8.

[1064] Appianus, *Historia Romana*, V, 96.

[1065] Cf. Tit Liviu, XXIX, 27, 5; Virgiliu, *Eneida*, V, 237; Cicero, *De natura deorum*, III, 51.

[1066] Hartland, art. *Bantu*, în Hastings, II, 356. Cf. *supra*, p. 199, ceea ce s-a spus despre riturile de alianţă la acelaşi neam.

[1067] Roscoe, 342, 363.

asupra ugandezilor: victimele trimise dușmanilor le spuneau acelora despre pesta pe care voiseră să o aducă asupra populației baganda[1068].

În fiecare an, la Tanagra, într-o anumită zi, cel mai frumos tînăr din oraș plimba pe umeri, în jurul orașului, un berbec tînăr care, desigur, era apoi jertfit și îngropat sau aruncat, în funcție de cutuma elenică pentru astfel de sacrificii. Se povestește că, odinioară, Hermes însuși scăpase orașul de o ciumă în acest fel și că ceremonia comemora acea binefacere[1069]. Dimpotrivă, mitul este cel care, *post factum*, vrea să explice ritul, al cărui obiect primar era, în fapt, să îndepărteze de oraș orice maladie și necurăție.

Atenienii păstrau amintirea unei purificări extraordinare la care se recursese cîndva pentru alungarea unei molime[1070]. Această epidemie survenise la ceva vreme după uciderea sacrilegă a kylonizilor, masacrați de alcmeonizi la picioarele altarelor. Atenienii au trimis după un vrăjitor cretan (cetatea fiind renumită pentru forța vechilor ei culte), care s-a dovedit a fi Epimenide. Pythia din Delfi ordonase purificarea orașului. Sub instrucțiunile lui Epimenide, s-a început prin a-i goni pe alcmeonizi și a-i dezgropa chiar și pe aceia dintre ei care muriseră după uciderea kylonizilor, ducîndu-li-se oasele în afara teritoriului. În mod evident, aici era focarul de infecție și se știe că un ucigaș nu putea fi purificat pe locul crimei. Epimenide a venit pe Areopag, la altarele Eumenidelor, unde fusese comisă crima, și a cerut să i se aducă berbeci negri și berbeci albi, unii pentru divinitățile htoniene, ceilalți pentru zeii cerești; berbecii au fost lăsați să meargă în voia lor, iar acolo unde se opreau s-au ridicat altare, unde au fost sacrificați „zeilor cărora le aparțineau”[1071]. Aceste sacrificii către zei anonimi nu trebuie să ne surprindă: era un mijloc de a nu uita pe nimeni și de a nu rata vreo adresă. Preocuparea pentru „zei necunoscuți” la atenieni precede cu mult vremea sfîntului Paul[1072]. Pentru a face sacrificiul în locul potrivit, prin care aveau de alungat o contagiune și de domolit o divinitate, oamenii se bizuiau pe instinctul divin al victimelor sau pe conduita misterioasă a zeilor. Se spune chiar că s-a recurs la sacrificiul uman, cînd unul sau doi tineri au fost oferiți ori s-au oferit pentru salvarea orașului[1073].

Oricare ar fi fost realitatea faptelor, tradiția care le raportează interpretează în mod clar sacrificiile ca expiere, ca un soi de răscumpărare oferită zeilor ofensați, pentru compensarea și repararea greșelii comise. Eliminarea răului, a epidemiei și a păcatului, care se petrecea prin distrugerea victimelor în care se aciuaseră, se complică aici cu considerații morale care generează relații ce pun crima și boala în legătură cu divinitățile protectoare ale orașului și cu cutumele acestuia. Sacrificiul este o formă de recunoaștere a dreptului lor, a autorității și a puterii lor; un soi de privațiune, de pedeapsă impusă pentru ofensa adusă acelora; o satisfacție acordată legitimei lor nemulțumiri, ca și cum moartea victimelor animale și umane, reprezentanți ai cetății vinovate și nefericite, trebuia să conteze pentru moartea tuturor, zeii consimțind la aceasta pentru a lăsa credincioșilor lor pocăiți dreptul și facultatea de a trăi – amalgam singular de magie, de religie și de morală, care permite conservarea vechilor rituri, corectîndu-le sensul primar, deja prea absurd și

---

[1068] Roscoe, 109, 342.

[1069] Pausanias, IX, 22, 2.

[1070] Descrierea generală se afla la Stengel, *Griechische Kultusaltertümer*, 143-144, şi la Rhode, II, 98-99, cu discutarea mărturiilor. Aici însă nu importă chestiunea istoricităţii.

[1071] Diogene Laerţiu, I, 110.

[1072] *Fp.*, XVII, 23.

[1073] Diogene, *loc. cit.*, vorbeşte de două victime, cărora le dă chiar şi numele. Neanthes de Cyzic (apud Athenaios, *Deipnosophistae,* XIII, 78) menţionează un tînăr voluntar.

grosier, dacă am putea și am îndrăzni să-l socotim ca atare și să îl judecăm pentru ceea ce înseamnă. Se înțelege că aceste concepții tardive pot diferi mult de sensul acordat sacrificiilor în discuție (dacă acestea au avut loc cu adevărat).

Fedu-ul arab din zilele noastre este un rit cu semnificație complexă, în care, de bine de rău, ideea de eliminare se împacă cu cea de răscumpărare. La arabii din Moab, el se oferă pentru a îndepărta o epidemie apărută sau care amenință să apară, o boală a turmei sau o secetă; sau este o reacție la previziunea unui necaz. Poate fi oferit pentru o singură persoană, dar este considerat act religios care privește întregul trib. În caz de flagel sau de pericol comun, sacrificiile se fac de către familii. În mod obișnuit, se sacrifică un berbec înaintea lui Allah; berbecul se împarte în două, iar jumătățile se supendă pe doi țăruși de lemn, printre care trec unul după altul toți membrii familiei, chiar și copiii mici, purtați de către adulți[1074]. Este citat un caz recent de sacrificiu împotriva pericolului de holeră: fiecare familie alege o victimă, o pregătește pe loc și o împarte săracilor; după ce este mîncată, fiecare ia din sîngele sacrificiului pentru a-l întinde înaintea ușii sale[1075].

Acest ultim rit pare mult mai puțin frecvent decît precedentul, care este tipul obișnuit al sacrificiului de răscumpărare. Trăsătura caracteristică este ritul de protecție prin sînge, care, desigur, conține tăria sacrificiului pentru a îndepărta răul; iar ideea de răscumpărare se leagă de simplul fapt al jertfei. În forma comună, ideea de răscumpărare se leagă în mod asemănător de jertfirea victimei, și nu se poate spune că această idee ar fi accesorie, deoarece ea hotărăște denumirea sacrificiului. Însă trecerea printre bucățile de victimă este un rit magic de eliminare a răului, care rămîne astfel în urmă, este oprit și înlăturat prin virtutea sacrificiului, oamenii fiind curățați și eliberați de influența rea care se ațînea de ei. Arabii înșiși spun că „sîngele și bucățile de carne prin mijlocul cărora defilează întreaga familie alungă răul sau *geniul* care voia să facă rău tribului"; sau că „sacrificiul se aruncă asupra răului"; că răul, înaintînd „ca vîntul", întîlnește în calea lui sacrificiul (care este mai puternic decît el) și este „învins și obligat să se retragă"[1076]. Numele sacrificiului nu împiedică, așadar, ca ideea fundamentală să fie încă cea a unei eficacități magice, inerente însuși sacrificiului pentru deturnarea flagelului; să fie mai degrabă ideea de eliberare și de consolare a oamenilor decît cea de răscumpărare a vieților omenești sau animale prin jertfirea unei victime. Dar semnificația proprie a ritului eliminatoriu nu poate să nu fie un pic estompată, așa cum, de altfel, se vede în faptul că, pe cît se pare, oamenii nu-și fac scrupule în a mînca bucățile victimei, în care, desigur, nu se mai presupune că s-ar fi stabilit răul.

Mai aparte și mai dificil de interpretat este ritul de alungare a flagelurilor despre care Plutarh spune că ar fi fost practicat de către perși[1077]. Zoroastru – nu cel din Avesta, ci un Zoroastru care încă nu ajunsese la cultul zeului bun prin excluderea celui rău – prescrisese două feluri de sacrificii: cele comune, de rugăciune și de acțiune a grațiilor în cinstea lui Ormuzd, și riturile întunecate, în cinstea lui Ahriman, pentru deturnarea relelor. Miezul acestor sacrificii consta în a pisa într-un mojar o anumită plantă numită omomi[1078], adică haoma, invocîndu-l pe

[1074] Jaussen, 357-359, 362.
[1075] Jaussen, 361-362.
[1076] Jaussen, 363.
[1077] Plutarh, *De Iside et Osiride*, 46.
[1078] Trebuie să ne ferim de schimbarea lecțiunii ὅμωμι, transcriere a cuvîntului *haoma*, în μῶλυ (împreună cu P. de Lagarde și Bernardakis), sub pretextul că fragmentul ar reflecta doctrinele magilor Cappadociei și că numele plantei *moly* este cappadocian. Este vorba despre doctrine și practici vechi ale Persiei, iar mărturia lui Plutarh, dimpotrivă, este

Hades, adică pe Ahriman însuși, și tenebrele. Apoi, sucul acestei plante era amestecat cu sînge unui lup – animal ahrimanian – ucis în acest scop, după care amestecul era aruncat într-un loc în care soarele nu pătrundea niciodată.

Descrierea este insuficientă pentru a putea înțelege, cu precizie, în detaliu, semnificația ritului. Nu credem că pregătirea haomei pentru Ahriman ar fi un rit eliminatoriu; este un soi de propițiere a zeului infernal; chiar sacrificiul lupului pare că trebuie interpretat în același sens, deoarece amestecarea sîngelui cu haoma trebuia să aibă rolul de a face băutura demnă de zeul căruia îi este oferită; așadar, de această libație poate fi legată o idee de satisfacție sau de răscumpărare. Ne putem întreba însă dacă, mai înainte, sacrificiul lupului nu fusese pur eliminatoriu, ideea de oblație și de răscumpărare fiind introduse mai apoi... La rîndul său, ritul final pare să fi păstrat, într-un oarecare fel, caracterul unei eliminări, deoarece răul sau spiritele răufăcătoare s-au concentrat ori au fost atrase în libație, pentru ca totul să fie aruncat apoi în locul tenebros.

IV

Este firesc ca riturile lustratorii să devină o formă de protecție regulată împotriva relelor prezente sau posibile, deoarece bolile și alte flageluri naturale își au adesea perioadele lor. Trebuie să se fi considerat că este mai oportun să fie înlăturate înainte să apară. De aceea sînt atît de des întîlnite lustrațiile constituite în rituri de sezon sau asociate cu asemenea rituri, fie prin combinarea de practici eliminatorii cu rituri de eficacitate pozitivă, fie printr-o asociere de idei care a făcut să se atribuie aceloraşi rituri un dublu efect, negativ și pozitiv, în raport cu relele ce trebuia îndepărtate și cu cele bune ce trebuia promovate. La schimbarea anotimpurilor, oamenii erau preocupați să alunge relele care le acompaniau și, prin riturile de stîrnire a rodniciei naturii, să alunge sterilitatea pămîntului și foametea. Cu prilejul tuturor schimbărilor, mai cu seamă la schimbara anului sau a ciclurilor mai întinse, preocuparea lor era să se asigure că relele perioadei care tocmai se încheia nu vor continua în cea care urma să înceapă. De aici au apărut sistemele de rituri protectoare, eliminări, purificări, expieri a căror periodicitate regulată se remarcă cam peste tot.

S-a putut vedea deja felul în care, în vremurile vechi, Fiul Cerului, la sfîrșitul celei de-a treia luni de iarnă, ultima din an, ordona „funcționarilor să îndeplinească marile rituri de gonire a emanațiilor pestilențiale, să taie victimele în vecinătatea orașelor” – acestea sînt sacrificiile care alungă emanațiile pestilențiale –, „să ducă afară boul de lut, pentru a petrece frigul”[1079]. Iar o dată cu frigul era condus și vechiul an și, cu boul care era spart, erau disipate relele pe care acel an le adusese cu sine. De asemenea însă, la sfîrșitul primăverii, împăratul ordona „suplicații în capitală, pentru a goni bolile, victimele erau făcute bucăți, care erau apoi aruncate înaintea celor nouă porți ale orașului”[1080]; în cea de-a doua lună a toamnei, Fiul Cerului mai făcea „sacrificii potrivite pentru a goni emanațiile pestilențiale”[1081]. Caracterul eliminatoriu al sacrificiilor este vizibil în tăierea în bucăți a victimelor. „Victima se taie în bucăți pentru a îndepărta influențele dăunătoare”, spune un vechi

---

valoroasă cu referire la folosirea vechii haoma, nu numai în cultul lui Ormuzd şi al zeilor celeşti, dar şi în cultul lui Ahriman. Cf. „Revue d’histoire et de littérature religieuses”, III, s.n., 1912, p. 393.

[1079] *Supra*, p. 171.

[1080] Cf. *supra*, n. 777.

[1081] Cf. *supra*, n. 785.

comentator chinez al *Tcheou li*[1082]; totuși, se vorbește despre suplicații, ceea ce arată că nu lipsește o anumită idee de răscumpărare și de propițiere. În ceea ce privește ideile de purificare și de expiere, mai degrabă se poate observa estomparea acestora, chinezii nedezvoltînd deloc noțiunea de impuritate, nici chiar pe cea de păcat, ca ofensă reparabilă sau compensabilă.

Marile rituri ale solstițiului de iarnă și ale solstițiului de vară[1083], a căror semnificație primă și esențială nu este limpede altminteri, par a fi avut o latură conjuratorie. *Tcheou li* spune că anumiți funcționari așezați la regiuni frontaliere, „în ziua solstițiului de iarnă, cheamă spiritele superioare care se raportează la cer și la om, iar în ziua solstițiului de vară, pe cele care se raportează la pămînt și la lucruri, pentru a deturna prin invocațiile lor dezastrele și foametea care amenință Statul, epidemiile și decesele care amenință populația”[1084]. Se credea – și nu ne putem îndoi de asta – că marile sacrificii imperiale celebrate în aceste zile produceau, de asemenea, acest rezultat, cu toate că nu el era obiectivul lor direct. S-a remarcat mai sus că, la origine, aceste sacrificii nu se aflau, probabil, în relație cu distincția celor două principii, masculin și feminin, ale Universului, ci că ele priveau, precum riturile solstițiale din alte culte, creșterea și descreșterea soarelui și ale zilelor.

O componentă de purificare se întîlnește în ritualul sărbătorii numite *Varuna praghasah*, „hrana lui Varuna”, sărbătoare a religiei vedice, prin care se deschide sezonul ploilor[1085], care pare a fi, în principal, o sărbătoare a trufandalelor de orz, cu un rit de fecundare a turmelor și un rit de ploaie. Orzul aparține lui Varuna, iar mitul povestește că creaturile au devenit hidropice pentru că l-au mîncat[1086]. Ritul caracteristic sărbătorii, ofranda unui berbec și a unei oi făcuți din grăunțe de orz înmuiat, alungă acest pericol și sparge „legătura lui Varuna”, păcatul – la origine, interdicția a fost cea care a protejat mai întîi noua recoltă. Se vede aici felul în care ritul trufandalelor, care tinde să garanteze uzul inofensiv al recoltei și care, în consecință, ferește de rău, poate fi interpretat ca rit de eliminare a oricărui rău, de purificare de orice păcat. Doi preoți fac, deci, cele două imagini zoomorfe; sacrificatorul acoperă berbecul cu lînă, iar soția sa acoperă oaia, marcînd, pe unul testiculele, iar pe călălalt, mamelele, în număr cît mai mare posibil (particularitate în care nu se poate să nu vedem[1087] o intenție în relație cu fecunditatea turmelor). La rîndul ei, femeia pregătește, tot din orz, atîtea prăjituri în formă de farfurie cîți membri există în familie, plus una pentru cel ce urmează să se nască. Înainte de a face oblația, unul dintre preoți interoghează femeia, întrebînd-o fără ocolișuri cu cine a păcătuit. Dacă a fost curată, răspunsul este simplu; dacă a fost infidelă și se rușinează să vorbească, îi poate prezenta preotului atîtea fire de iarbă cîți amanți a avut. Fără această mărturisire sinceră, nenorocirea îi va lovi pe ai ei. Se înțelege că întrebarea preotului are rolul de a elimina păcatul și că mărturisirea este importantă pentru această eliminare; dar poate că mărturisirea este cerută femeii ca modalitate de purificare prealabilă, pentru a o face capabilă să împlinească ritul pe care este obligată să îl împlinească. În fapt, ea este cea care, purtînd pe cap un coș cu farfuriile de aluat, merge la focul *dakşin*-ei, pentru a le arunca acolo, cu fața întoarsă către vest, spunînd: „Orice păcat am fi comis cu bună știință, în sat, în pădure, în casă, îl alungăm prin acest sacrificiu”. Soțul se poate asocia la acest rit, printr-un cuvînt sau

[1082] În Biot, I, 422.
[1083] *Supra*, n. 780, n. 784.
[1084] *Tcheou li*, XXVII, 37.
[1085] Hilldebrandt, 116-117; Oldenberg, 272-273; Hubert și Mauss, 97-98.
[1086] S. Levi, *Sacrifice*, 156.
[1087] Împreună cu Oldenberg, 377.

aruncînd şi el prăjiturile. În mod evident, îndeplinirea acestei ceremonii nu este o onoare pentru femeie: ea este delegată să poarte impurităţile casei, în condiţii care nu-i evidenţiază demnitatea; s-ar spune că îi convine să fie încărcată cu murdăriile tuturor. Ofranda berbecului şi ofranda oii se aduc, dimpreună cu celelalte, divinităţilor la care acestea se referă, pe focurile celor două *vedi* pregătite în acest scop. Focul *dakşin*-ei însă nu este pentru a însoţi ofrandele către divinităţi; el este focul de sud, regiune a morţilor şi a demonilor, şi probabil că, la început, el a fost făcut pentru a ţine deoparte spiritele rele[1088]. În cazul de faţă, nu este vorba doar despre ofrandă, iar prăjiturile nu sînt oferite în locul oamenilor; ele îi figurează pe aceştia deoarece devin sediul păcatelor şi al relelor de care diferiţi membri ai familiilor lor ar putea fi ameninţaţi. În realitate nu este o recompensă, ci o participare mistică prin intermediul căreia păcatul, impuritatea, nenorocirea sînt deturnate în prăjitură; prăjitura le duce cu ea în focul care distruge spiritele şi în care, totodată, aceeaşi prăjitură serveşte acestora drept hrană[1089].

Thargeliile de la Atena par a fi fost totodată un rit al primelor roade şi un rit de purificare colectivă[1090]. Nu erau înţelese strict ca expiere. Sărbătoarea avea loc în luna thargelion, ea însăşi denumită după sărbătoare – aceasta, după ceea ce se poate presupune că ar fi fost ritul ei esenţial: prezentarea primelor fructe şi cereale în *thargelios*. Ofranda îi privea pe Helios, Horele şi pe Apollo, căruia, probabil, deja i se aduceau cu acest prilej *eiresione*, pe care copiii, în această zi, precum în cea a Pyanopsiilor, le plimbau prin oraş şi le agăţau la porţile caselor[1091]. Ziua ofrandei, 7 thargelion, era considerată ziua de naştere a zeului, coincidenţă care trebuie reţinută. În ajun însă, pe 6, avea loc sacrificiul lustratoriu a două victime umane. Ritul de *eiresione*, anterior în Attica cultului lui Apollo şi care, la origine, nu a fost decît o ofrandă, se interpreta ca alungare a foametei. Sacrificiul victimelor umane era un rit de purificare generală, unul dintre oameni fiind, pe cîte se spune, pentru purificarea bărbaţilor, celălalt, pentru cea a femeilor[1092]. De altfel, nu pare că aceşti oameni ar fi fost criminali păstraţi pentru acest sacrificiu, aşa cum se întîmplă, de exemplu, cu condamnatul sacrificat la Croniile din Rhodos[1093], unde sacrificiul trebuia să aibă de asemenea un caracter lustratoriu, alegerea însăşi a victimei sugerînd acest lucru. Aceştia erau mai degrabă oameni de nimic, recrutaţi pentru asemenea ocazii, hrăniţi din belşug pînă la momentul folosirii lor[1094]. Victima destinată purificării bărbaţilor purta la gît un colier cu figurine negre; cealaltă, unul cu figurine albe[1095]. Aceste obiecte duc la presupunerea că ritul acesta se afla în relaţie cu practica capricaţiei[1096]. Oricum, ele atestă că victimele umane fac parte din acelaşi ansamblu

---

[1088] Oldenberg, 290.

[1089] Oldenberg, 299.

[1090] Cf. *supra*, p. 173.

[1091] După Hesychius, sărbătoarea se referă la Apollo, după *Scholia Aristophanica*, la Helios şi la Hore. Texte în Farnell, IV, 415; pentru *eiresione* a se vedea idem, IV, 269.

[1092] Harpocration, s.v. φαρμακός şi Photius, *Bibliotheca*, 534, *apud* Farnell, 416, 417.

[1093] Porphyrius, *De abstinentia*, II, 54.

[1094] *Scholia Aristophanica*, 1133, *apud* Farnell, IV, 417. Însemnarea nu este de neluat în seamă (împreuna că Farnell, IV, 271), cu toate că se leagă de text printr-un contrasens, deoarece îşi găseşte confirmarea indirectă în cutuma de la Marsilia, *supra*, n. 1008.

[1095] Photius, *loc. cit*. În acest loc se observă că victimele erau numite σύβάκχοι, cuvînt cu sens nesigur.

[1096] Paton, *The Pharmakoi and the story of the Fall*, în „Revue archéologique", IX, ian.-iun., 1907, 51-57. Autorul, cu care Reinach este de acord, *Cultes*, III, 117-118, face în mod gratuit conjectura că victimele – despre care presupune că erau un bărbat şi o femeie, ceea ce nu este

social ca *eiresione* și *thargelos*, pentru tratamentul fructelor. Cu toate acestea, chiar numele arată că funcția lor principală a devenit cea de țap ispășitor, de purtător de păcate, de ghinion, de recipiente ale impurităților, relelor și ghinioanelor de care orașul voia să se descarce. După cum s-a spus mai sus, mitul povestea că sacrificiul fusese instituit pentru a face să înceteze plăgile și foametea care-i loviseră pe atenieni în urma uciderii lui Androgeu din Creta[1097].

Mitul și ritul permit să se întrevadă felul în care sacrificiul, a cărui semnificație primă trebuia să fie foarte asemănătoare celei care jertfea în Mexic zeițele grînelor, s-a putut transforma într-o ceremonie de purificare națională. Ritul se făcea pentru utilizarea optimă a produselor pămîntului și, în consecință, pentru îndepărtarea foametei. Așadar, încă de la origine, el se făcea pentru îndepărtarea răului. Atunci cînd s-a încetat a i se mai înțelege obiectul direct (gestionarea roadelor pămîntului), i s-a reținut și i s-a dezvoltat semnificația eliminatorie. Mitul declara că sacrificiul – care, mai întîi, fusese uciderea grînelor și a spiritului lor – era expierea unei uciderи săvîrșite în vechime – în fond, a acestei uciderи rituale, care era sacrificiul însuși –, iar victimele, care nu erau sacrificate decît pentru răscumpărarea unei crime mai vechi, au fost încărcate cu expierea atenienilor. Nu se știe exact cînd a încetat să mai fie în vigoare sacrificiul și nu se știe ca el să fi fost oferit unei divinități particulare. Această expiere este mai ales o purificare a orașului și o îndepărtare a relelor care l-ar putea afecta.

Ceea ce erau Thargeliile pentru oraș erau Kallynteriile, pe 19, și Plynteriile, pe 25 ale aceleiași luni (thargelion) pentru Atena și pentru templul ei, iar această purificare a templului se află în relație cu un rit al primelor roade, ritul arreforiilor, care poate că dublează sau completează Thargeliile cu un mit al morții care trezește ideea unui vechi sacrificiu uman. Kallynteriile par a fi avut un caracter de practică de curățenie. Plynteriile erau o solemnitate lustratorie: zi tristă și nefastă, în care toate treburile publice erau suspendate. Statuia Atenei Polias, dezgolită de veșmintele și de ornamentele sale, dar cu grijă învelită cu un văl, era purtată la Phaleron ca să fie îmbăiată în mare; seara era dusă, cu făclii, pe Acropole[1098]. În procesiune se purtau smochine, ceea ce amintește de Thargelii[1099]. Atenei îi era jertfit un berbec, dar nu se știe în ce condiții[1100]. S-ar putea presupune că era pentru purificarea statuii și că Euripide se inspiră din ritul Plynteriilor atunci cînd o reprezintă pe Ifigenia mergînd să purifice în mare statuia Artemidei taurica și aducînd miei pentru această purificare[1101]. Imersiunea statuii Atenei ar putea fi un vechi rit de ploaie, dar în vremurile istorice era înțeles doar ca rit de purificare, și se

---

pe deplin sigur – ar fi fost mai întîi bătute pur şi simplu, ca rit de fecundare, cum spune Hipponax că era bătut ţapul ispăşitor peste organele genitale, cu ramuri de smochin şi de scille (a se vedea la Harrison, 98, citările lui Hipponax, făcute de către Tzetzes, şi cf. Farnell, IV, 271-272), apoi că ar fi fost alungate, artunci cînd ritul a fost considerat expiatoriu. Sacrificiul victimelor agrare este lucrul cel mai obişnuit cu putinţă, şi s-a putut vedea că boul de primăvară, din China, era bine bătut şi spart. Relaţia pe care a vrut să o stabilească Paton între primul cuplu din Gen., III şi victimele Thargeliilor, datorită centurii din frunze de smochin, pare cu totul artificială.

[1097] Photius, *loc. cit*.

[1098] Farnell, I, 262, vrea ca acest rit să se distingă de Plynterii; Gruppe, 40, n. 10, dimpotrivă. Texte la Farnell, I, 383-384.

[1099] Hesychius, s.v. ἡγητηρία, în Farnell, *loc. cit*. Importanţa ritului decurge din numele atrribuit prăjiturii din smochine seci, care era obiectul unei „conduite".

[1100] Inscripţie citată de către Stengel, 215.

[1101] *Supra*, p. 224.

poate vedea și la Euripide că statuia divină putea avea nevoie de un astfel de rit. Venirea lui Oreste în templul Artemidei a proiectat asupra imaginii zeiței contagiunea morții. Așadar, impuritățile și crimele credincioșilor ei sînt cele care pîngăresc statuia Atenei, de unde rezultă că, într-o anumită măsură, purificarea templului și a imaginii încă este o purificare a atenienilor și a Statului atenian[1102]. Dacă sărbătoarea era lugubră, ceea ce nu pare a fi fost cazul Thargeliilor, este din cauză că rămînea dominată de ideea morții violente a unei persoane sacre.

Se spune că Plynteriile erau ziua aniversară a morții lui Aglauros, servitoare sau preoteasă a Atenei, după a cărei ucidere templul zeiței a rămas necurățat un an întreg[1103]. Acesta este mitul curățeniei. Dar ceea ce se povestea despre moartea lui Aglauros este semnificativ în alt sens. Aglauros și Pandrosos erau cele două fiice ale lui Cecrops, în serviciul zeiței, iar Atena le încredințase coșul în care se afla Erichthonios, tocmai născut. Le fusese interzis să deschidă coșul, însă Aglauros s-a uitat în el; Erichthonios i-a aprut în chip de șarpe, iar Aglauros, înnebunită de groază, s-a aruncat de pe Acropole. Or, mitul coșului este întocmai mitul explicativ al Arreforiei[1104]. În fiecare an, la o dată foarte apropiată de cea a Plynteriilor[1105] (dacă nu cumva nu este chiar aceeași), două tinere care au fost întreținute de-a lungul unui an pe lîngă templul Atenei Polias primeau de la preoteasa Atenei, în timpul nopții, anumite obiecte bine învelite, pe care trebuia să le ducă într-o peșteră aflată în apropierea sanctuarului Afroditei grădinilor, unde găseau un alt pachet pe care îl duceau înapoi. După ce se încheia rolul lor, erau înlocuite de alte tinere care aveau să îndeplinească același rit în anul următor. Nu ne putem îndoi că pachetul adus înapoi, probabil pentru vreun uz sacru, era cel depus de către arreforele din anul precedent. Pachetul arreforiei este coșul pe care Atena l-a încredințat primelor arrefore, Aglauros și Pandrosos. Erichthonios personifică produsele pămîntului și spiritul vegetației, motiv pentru care apare ca șarpe. Coșul arreforelor este, așadar, un coș cu primele roade, fie grîne și fructe, fie prăjituri pregătite în formă de șarpe sau de falus. El este așezat pe pămînt din același motiv pentru care, de Thesmoforii, purceii sînt așezați în grota lui Eubuleus. Nu este de crezut însă că mitul lui Aglauros ar fi fost inventat pur și simplu pentru a îngrozi tinerele arrefore și a le împiedica să privească în coș[1106]. Serviciul Atenei la Ilion, la care locrienii trimiteau în fiecare an două tinere cu un rol întrutotul asemănător celui al arreforelor de la Atena, comporta riscuri de jertfire[1107]. Fără îndoială că, la origine, după îndeplinirea

---

[1102] Se va vedea mai jos că, la Ierusalim, purificarea templului şi a altarului lui Iahve aveau aceeaşi eficacitate.

[1103] Photius, s.v. καλλυντήρια, în Farnell, I, 383.

[1104] Cele două sînt relaţionate de către Pausanias, I, 27. Pentru Arreforie a se vedea *Les Arréphores d'Athéna*, *art. cit. supra*, n. 736. Aglauros sau Agraulos 'cea care locuieşte pe ogoare' şi Pandrosos 'pe de-a întregul roză' par a fi, la orgine, epitete sau dubluri ale Atenei însăşi; o a treia soră, Herse, o dublează pe Pandrosos. Aceste fiinţe mitice se află în relaţie cu parcursul vegetaţiei şi cu riturile care se raportează la aceasta. A se vedea diferite forme ale mitului Aglauros-Agraulos, la Toepffer, art. *Aglauros*, Pauly-Wissowa, I, 826-829.

[1105] *Etymologicum Magnum*, 149, 13 (apud Stengel, 215) indică luna skiroforion, dar descrierea este mai vagă, şi singurele indicii precise asupra ritului atenian al Arreforiei sînt cele ale lui Pausanias. De altfel, se pare că exista o relaţie destul de strînsă între Arreforie şi Skiroforie. Cf. *supra*, n. 736 şi art. *Les Arréphores d'Athéna*, 387.

[1106] Ipoteza lui Harrison, 133.

[1107] Farnell, I, 261, cu referinţă (383) la *Tzetzes, Lycophron Scholia*, 1141. Subiect reluat şi reînnoit de către A. Reinach, *L'origine des deux légendes homériques*, în „Revue de l'histoire des religions", ian.-febr., 1914, cu ocazia descoperirii unei inscripţii referitoare la

funcției, purtătoarea coșului era aruncată de pe Acropole, în loc să fie, precum mai tîrziu, redată vieții civile. Amintirea acestui sacrificiu continuă să planeze asupra Plynteriilor, al căror caracter de lustrație derivată dintr-un sacrificiu și din rituri care la origine fuseseră agrare pare astfel demonstrat.

Lustrațiile romane ale orașelor, ale caselor, ale ogoarelor prezentau un tip uniform, în care nu se mai disting cu limpezime noțiunile simple ale ritului agrar și ale ritului de eliminare a răului sau a impurității. Totul se unifică într-un serviciu de propițiere care mai degrabă are ca obiect redresarea operațiunilor rituale ineficace și îmblînzirea relei-voințe a zeilor irascibili decît ștergerea impurităților și răscumpărarea greșelilor. Absența riturilor proprii sacrificiilor lustratorii este indicele slabei dezvoltări pe care au avut-o, în religia vechilor romani, considerentele pe tema impurității și a păcatului. Ideea care pare a fi dominantă în *piaculum*-ul[1108α] roman nu este cea de expiere, ci de reparație, în ceea ce privește consecințele, a unui drept care a fost violat și, în special în materie de ritual, redresarea unei acțiuni sacre care a fost viciată în execuție și compromisă în efect, reparație care constă în repetarea aceleiași acțiuni, în condiții favorabile, care îi garantează succesul. Lustrația înlătură un pericol, iar *piaculum*-ul corectează o eroare sau un accident. În felul acesta, sacrificiul „victimei preliminare" corectează dinainte greșelile care s-ar putea produce în executarea marilor sacrificii[1109]. Pentru crimele îndreptate împotriva oamenilor și impietățile față de zei nu există expiere, declară Cicero[1110]. Impuritatea rămîne o contagiune de influență periculoasă, precum în cazul în care, cînd un cetățean fusese condamnat la moarte și executat, trebuia purificat întregul popor pentru ca cetățenii să poată reapărea înaintea altarelor zeilor[1111].

Sărbătoarea Lupercaliilor era o lustrație a orașului; însă sacrificiul pe care îl celebrau Lupercaliile pare a fi fost un rit de inițiere în confreria lor; cursa[β] era lustratorie; această cursă – care, la origine, pare a fi fost un rit de protecție pentru turme – era interpretată ca rit de protecție împotriva tuturor flagelurilor care puteau lovi cetatea: boli ale oamenilor și ale animalelor, sterilitatea pămîntului, a turmelor și a femeilor[1112]. Sensul altor lustrații s-a lărgit în mod asemănător, fără a lua caracterul special al expierii. Cînd Cato descrie ritul lustrării ogoarelor, așa cum se practica pentru socotirea fiecărui proprietar, formula de invocare a lui Marte, care privește triplul sacrificiu al purcelului, al mielului și al vițelului, îl roagă pe zeu să

---

tributul în tineri locrieni (către 230 î.C.). La 25-27 se află traducerea versurilor lui Lycophron. Cf. F. Sartiaux, *Troie*, Paris, 1915, 69.

[1108] Cf. Wissowa, 392-393.

[α] Lat. *piāculum*, '1. sacrificiu propițiatoriu; 2. vină, crimă'.

[1109] Victimele prin înlocuire se numeau *hostiae succedaneae*, „si primis hostiis litatum non erat". „Eadem autem ratione verbi *praecideneae* quoque, hostiae dicuntur, quae ante sacrificia sollemnia pridie caeduntur"; Aulus Gellius, IV, 6.

[1110] Cicero, *De legibus*, I, 40. Cf. II, 22: „Impius ne audeto placare donis iram deocum".

[1111] Dionisios din Halicarnass, V, 57.

[β] După ce sacrificiul era exacutat, lupercii tăiau fîșii de piele (*februa*) din victime, apoi alergau prin oraș, în jurul Palatinului, goi ori foarte sumar îmbrăcați, lovindu-i cu ele pe trecători.

[1112] Plutarh, *Romulus*, 21; Dionisios din Halicarnass, I, 79; Ovidiu, *Fastele*, II, 361, ş.urm. Varro, *De lingua latina*, VI, 34: „Ego magis arbitror *Februarium* (mensem) a die Februato (appellatum), quod tum februatur populus, id est lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum".

prevină nu doar toate bolile și intemperiile care puteau compromite recoltele și turmele, dar și toate relele care îi puteau atinge pe păstori și turmele, pe proprietar, casa și bunurile sale; și nu se spune nici un cuvînt despre ofensele pe care oamenii le-ar fi putut aduce divinității[1113].

Dacă sacrificiile umane pe care galii le făceau cu prodigalitate aveau un oarecare caracter de substituție, faptul acesta nu făcea din ele sacrificii propriu-zis expiatorii[1114]. Cei care sacrificau se gîndeau să-și salveze viața oferind viața semenilor lor unor zei cruzi și invidioși. La fiecare al cincilea an, marile sacrificii ale criminalilor, arși într-un manechin de nuiele, aveau un caracter deopotrivă agrar și lustratoriu. Cezar spune că răufăcătorii erau sacrificați astfel, dar adaugă că în lipsă de răufăcători foloseau nevinovați[1115]. Aceasta deoarece sacrificiul, trebuind făcut la dată fixă, nu a fost instituit pentru eliminarea criminalilor, ci pentru un alt scop, la care putea contribui la fel de bine moartea indivizilor nevinovați. După spusele lui Strabon[1116], cu cît era mai mare numărul oamenilor astfel sacrificați, cu atît mai mare era rodnicia pămîntului. Diodor[1117] spune că „alte prime roade" li se alăturau oamenilor pentru sacrificiu, lucru prin care, probabil, trebuie să se înțeleagă primele roade ale turmelor pe care le dețineau galii sau care erau luate de la dușman. Calitatea victimelor nu mai contribuie la eficacitatea principală a sacrificiului decît în ritul atenian al Thargeliilor, și nu se poate spune[1118] că jertfirea unui vinovat nu este un sacrificiu uman, ci o execuție plăcută zeilor. Este evident că o astfel de execuție era privită de către gali (și trebuie privită și de noi) ca un veritabil sacrificiu. Sacrificarea criminalilor nu este un simplu act de justiție, după cum sacrificiul prizonierilor de război nu este un simplu masacru, de pus la capitolul războiului și al ororilor sale. La drept vorbind, aceasta nu este o pedeapsă, nici o măsură de securitate publică, ci eliminarea unei ființe impure și nefaste, periculoase sub acest aspect și cu totul potrivite pentru funcția de țap ispășitor. Semnificația agrară a ritului manechinelor arse – rit care, în tradiția populară, a supraviețuit sacrificiului sîngeros – este indubitabilă; cea sacrificială, de asemenea. Preferința pentru răufăcători și prizonieri de război, atunci cînd este vorba despre alegerea victimelor, se explică de la sine. Însă, cum răufăcătorii sînt rezervați pentru sacrificiu, intenția lustratorie trebuie să aibă un rost, iar Cezar subordonează aceste sacrificii publice principiului care, în opinia lui, domină toate sacrificiile umane practicate de către gali: și anume că, pentru a domoli zeii, trebuie dată viață de om pentru viață de om. Se observă măsura în care, în această chestiune, este îngăduit să se rostească cuvîntul *expiere*. La origine este vorba despre un sacrificiu agrar devenit de îndepărtare a flagelurilor și, în cele din urmă, de satisfacție acordată zeilor invidioși, pentru ca aceștia să facă recoltele să crească și să administreze viața oamenilor.

Templele din Babilon par a-și fi avut vremurile lor de purificare regulată, cum și-o aveau sanctuarele Vestei, la Roma, și templul lui Iahve, la Ierusalim. Este neîndoielnic că aceste purificări se refereau, cumva, la oameni, preoți, prinți și popoare, clienți ai zeilor. Un text publicat de curînd[1119] descrie purificarea sanctuarului lui Nabu, din marele templu al lui Marduk, din Babilon, purificare care

[1113] Cato, 141.
[1114] Cf. *supra*, p. 102.
[1115] Caesar, *De bello gallico*, VI, 16, *supra cit*., p. 106.
[1116] Strabon, VI, 198, 117.
[1117] Diodor, V, 32.
[1118] Împreună cu S. Reinach, *Le culte de Halae et le druidisme*, 101, *supra cit*., n. 190.
[1119] De către Dhorme, în „Revue d'Assyriologie", 1911, 41-63.

pare a fi fost preliminară celei a templului în sine. Se începe prin stropirea cu apă din Tigru, din Eufrat, cu oncțiunea ușilor cu ulei de cedru, cu arderea de chiparos și a altor esențe pe un rețou de argint. Ritul principal consta în frecarea[1120] templului cu cadavrul unei oi, pe care un preot îl plimba recitînd incantații, după care mergea să îl arunce în fluviu[1121]. Marele preot al lui Marduk nu trebuia să vadă această ceremonie, căci ar fi devenit impur. El apărea atunci cînd aceasta era încheiată și, împreună cu „înțelepții", proceda el însuși la purificarea sanctuarului lui Marduk; în cele din urmă, regele era adus în prezența zeului și, în genunchi, recita o confesiune în care nega că nu și-ar fi îndeplinit îndatoririle față de zeul său, față de templu, față de Babilon și față de supușii săi. Sîntem puternic tentați să legăm acest ritual de preliminariile marii sărbători a anului nou.

V

În structura religiei numite mozaică, adică în iudaism (așa cum s-a constituit acesta sub Lege, începînd cu reformele lui Ezra și Neemia), sistemul sacrificiilor evreiești – pe care le numim în mod obișnuit expiatorii: sacrificiul pentru „păcat" (*chattath*) și sacrificiul pentru „reparație" (*asham*) – este coordonat cu ideea de sfințenie. Poporul lui Iahve trebuie să fie unul sfînt, adică un popor drept și pios, dar mai ales un popor pur[1122], deoarece sfințenia despre care este vorba nu constă doar în rectitudinea vieții morale, ci, deopotrivă și în primul rînd, într-o puritate care nu este altceva decît un soi de igienă cultuală, delimitare de orice impuritate incompatibilă cu participarea la riturile sacre. Sacrificiile pentru „păcat" și pentru „reparație" sînt mijlocul de a îndepărta cele mai semnificative dintre aceste impurități, de a-i reconcilia pe credincioși mai degrabă cu cultul divin decît cu Dumnezeu, în mod obișnuit impuritățile despre care este vorba nefiind, la drept vorbind, ofense care ar fi putut distruge credința, ci acte sau stări din care decurgea incapacitatea rituală. Sacrificiul pentru „păcat" privește impuritățile propriu-zise și călcările involuntare ale Legii. Chiar sacrificiul pentru „reparație", care s-ar putea la fel de bine numi „de îndreptare", nu se referă mai mult la repararea greșelilor morale decît sacrificiul numit pentru „păcat", care, la drept vorbind, nu este decît un sacrificiu de purificare rituală. Sacrificiul pentru „reparație" are același caracter, după cum are, cu mici deosebiri, același ceremonial, însă el șterge impuritatea și legătura care provin din neglijențe față de îndeplinirea ofrandelor datorate lui Iahve sau din uzurparea bunurilor seamănului. Fără prejudiciul restituirii, sacrificiul apare ca reparație religioasă a neglijenței sau a injustiției. Se mai întîmplă ca, în Lege, să domnească o anumită confuzie între cele două feluri de sacrificii, sacrificiul pentru „reparație" fiind prescris uneori pentru cazurile în care nu este vorba decît de purificare[1123].

[1120] *Ukappar* „va freca". Acesta pare a fi sensul primitiv al cuvîntului (*kfr*) care, în ebraică, are sensul 'a expia'. Se freca pentru a se curăța, a purifica, iar în cele din urmă s-a ajuns la ideea de expiere deoarece omul se reconcilia cu zeul său prin purificare; Dhome, 62. Pînă în prezent, această chestiune etimologică a fost intens discutată. Cf. Driver, art. *Expiation*, în Hastings, V, 654.

[1121] Într-un ritual de purificare a regelui și a palatului său (Zimmern, 122-135) se vorbește despre un miel pe care preotul (*maşmaşu*, același nume precum cel al preotului care sacrifică oaia, în textul publicat de către Dhorme) îl va sacrifica la uşă, pentru a-i aplica sîngele pe cadrul uşii, ceea ce amintește de ritul mielului pascal.

[1122] Cf. *Lev.*, XI, 45; XIX, 2; XX, 7-8; XXII, 31-33.

[1123] În *Lev.*, V, 1-6 termenii se folosesc în mod echivoc; XIV, 12, purificarea leprosului necesită un miel pentru „reparaţie".

După caz, victima sacrificiului de purificare poate fi un viţel sau un ţap, sau o capră, sau un berbec, o căpriţă, o mielușea sau, în cazul celor săraci, doi porumbei, dintre care unul este sacrificat prin holocaust pentru ca Iahve să-și aibă partea sa, iar celălalt este victima propriu-zisă pentru „păcat”[1124]. Din punctul de vedere al Legii, victima normală este un patruped. Acesta este adus în curtea interioară a templului, la nord de altar, și este înjunghiat după ce ofertantul, omul care trebuie purificat, și-a pus mîinile deasupra lui[1125]. Cînd era vorba despre purificarea unei femei după naștere, mielul sau porumbelul pentru holocaust și porumbelul pentru „păcat” erau lăsați de către femeie, la intrarea în curte, unui preot care se ocupa singur de sacrificiu[1126]. În loc să arunce sîngele pe pereții altarului, cum făcea pentru holocaust, preotul urca pe altar, își înmuia degetul în sînge și freca succesiv cele patru coarne ale altarului, după care răspîndea restul sîngelui la picioarele altarului[1127]. Ar părea că acest sînge nu a fost oferit zeului, ci folosit la purificarea altarului, purificare care are ca efect purificarea individului sau a colectivității care prezintă sacrificiul. Totuși, exista oblație a grăsimii măruntaielor, a rinichilor înveliți în grăsimea proprie și a lobului ficatului, care erau consumate pe altar[1128]. Nici o parte a cărnurilor nu revenea sacrificantului, dar cînd era vorba despre sacrificii private preoții în serviciu le consumau pe loc, deoarece acestea nu trebuia să iasă din incinta sacră[1129]. Leviticul spune că această carne era sfîntă[1130]; în realitate, ea deținea consacrarea în cel mai înalt grad, deoarece era afectată de impuritatea de care sacrificantul dorea să se debaraseze. Preoții, și numai preoții, o puteau mînca deoarece erau deasupra contagiunii. În cadrul celor mai importante sacrificii însă, cele care priveau comunitatea, fie că este vorba despre purificarea marelui preot, fie despre purificarea poporului, preoții înșiși nu mîncau nimic din victimă, deoarece atunci erau interesați de sacrificiu și de eliminarea impurității. În cadrul acestor sacrificii, înainte de a freca coarnele altarului cu sînge, marele preot făcea o stropire septuplă la interiorul templului, înaintea unei pînze ce separa Sfînta Sfintelor de restul edificiului[1131], adică purifica sanctuarul înainte de a purifica altarul. Părțile oferite pe altar erau aceleași precum în cazul sacrificiilor ordinare, dar toate celelalte ale animalului – piele, păr, cap, picioare, intestine și excremente – erau arse în afara incintei sacre, într-un loc special, unde era dusă de obicei cenușa altarului[1132]. Sacrificiu eliminatoriu pentru impuritate care, celebrat în onoarea lui Iahve, nu este decît parțial sacrificiu de oblație.

Victima obișnuită a sacrificiului pentru reparație era un berbec; acesta era ucis în același loc cu victimele pentru holcaust și cu cele pentru purificare; sîngele era aruncat pe laturile altarului, precum în cazul holocaustului; părțile arse pe altar erau aceleași ca în cazul sacrificiilor de purificare; carnea revenea preoților, în aceleași condiții care se aplicau victimei pentru purificare[1133].

[1124] *Lev*., V, 7-9.
[1125] Lev., IV, 2-4, taurul pentru „păcat” pentru marele preot; 13-15, pentru popor; 22-24, ţap pentru prinţ; 27-29, căpriţă sau mielușea pentru un particular, 32-33.
[1126] *Lev*., XII, 6.
[1127] *Lev*., IV, 7, 18, 25, 30, 34; 5, 9.
[1128] *Lev*., IV, 8-10, 19, 26, 31, 35.
[1129] *Lev*., VI, 20.
[1130] *Lev*., VI, 22.
[1131] *Lev*., IV, 5-6, 16-17.
[1132] *Lev*., IV, 11-12, 21; VI, 23.
[1133] *Lev*., V, 14-26; VII, 1-6.

După ce am văzut ce se petrece în cazul sacrificiilor ocazionale de purificare, nu vom fi surprinși să aflăm că marea purificare anuală a poporului se asociază cu o purificare a templului și a altarului. Marea expiere, din a zecea zi a celei de-a șaptea luni a anului religios (*tișri*, septembrie-octombrie), comporta, în afară de doi berbeci pentru holocaust, un taur ca victimă pentru păcat, pentru marele preot, și un țap, ca victimă pentru păcat, pentru popor. Poporul aducea însă doi țapi, între care se trăgea la sorți, deoarece unul era pentru Iahve, iar unul pentru Azazel[1134]. Acesta din urmă era țapul ispășitor, iar prezența sa este trăsătura cea mai caracteristică a ceremoniei, dar, sub anumite aspecte, este, totdată și cea mai obscură. Taurul pentru marele preot era sacrificat în condițiile menționate mai sus; pontiful intra singur în sanctuar, cu incensorul și cu arome, deoarece ardea tămîie înainte de a stropi cu sînge; stropea cu sîngele taurului, în direcția propițiatorie, acoperișul Arcei, care era sediul lui Iahve[1135]; apoi făcea și cu țapul lui Iahve cum făcuse cu taurul[1136]. Aceasta, spune Leviticul, se făcea pentru a purifica sanctuarul de toate impuritățile, de toate nelegiuirile, de toate păcatele israeliților[1137], care, desigur, erau despovărați și purificați de toate aceste orori pe măsură ce sanctuarul era curățat de ele. Solidaritatea poporului și a templului său național, observată mai sus în cazul Plynteriilor de la Atena, este simțită și profesată cu tărie aici. La urmă, marele preot purifica altarul sacrificiilor cu sîngele amestecat de la taur și de la țap, pe care îl vărsa pe coarnele și împrejurul altarului și cu care, de asemenea, stropea de șapte ori[1138]. Rămînea țapul lui Azazel. Cu mîinile puse pe capul animalului, marele preot mărturisea toate nedreptățile, nelegiuirile și păcatele israeliților, le punea pe capul țapului și îl trimitea pe acesta în deșert, condus de un om care avea această sarcină[1139]. Tradiția spune că țapul era prăvălit de pe înălțimea unui povîrniș, dintr-un loc stabilit prin cutumă[1140]. După plecarea țapului, preotul abandona veșmintele de in pe care le îmbrăcase pentru a celebra riturile ispășirii, făcea o baie pentru a se elibera pe deplin de toate impuritățile și păcatele pe care tocmai le manipulase, apoi își îmbraca hainele pontificale și venea să încheie sacrificiul berbecilor pentru holocaust; în același timp, punea să se ardă părțile rezervate ale victimelor expiatorii[1141]. Această ultimă trăsătură pare a indica că ofranda acestor părți nu era deloc un element primitiv în cadrul riturilor de expiere, dar că ea decurge dintr-o asimilare a tuturor sacrificiilor, înțelese ca serviciu adus divinității. După îndeplinirea rolului său, înainte de a reveni în cetate, cel care mergea în afara templului să ardă corpurile victimelor expiatorii trebuia să-și spele hainele și să facă o baie; aceeași obligație se impunea celui care dusese țapul ispășitor[1142].

Nu ar trebui să fie semn de temeraritate presupunerea că ritul purificării prin țapul ispășitor este mai vechi, ca rit de purificare colectivă, decît cel al taurului și al țapului jertfiți pentru purificarea simultană a sanctuarului și a comunității. Sacrificiul țapului ispășitor abia dacă este un sacrificiu, deoarece felul în care se procedează cu țapul este un fapt secundar; important este ca el să fie alungat și să nu mai poată reveni. El nu este realmente oferit lui Azazel, așa cum celălalt țap îi este sacrificat

[1134] *Lev.*, XVI, 3, 5-9.
[1135] *Lev.*, XVI, 11-14, 17.
[1136] *Lev.*, XVI, 15.
[1137] *Lev.*, XVI, 16.
[1138] *Lev.*, XVI, 18-19.
[1139] *Lev.*, XVI, 20-22.
[1140] Detalii în Mișna, *Joma* VI, 1-6, ed. Meinhold, Giessen, 1913, 5-63.
[1141] *Lev.*, XVI, 23-25.
[1142] *Lev.*, XVI, 26-28.

lui Iahve. Nu există nici cea mai mică intenție de a aduce vreo cinstire sau vreun dar lui Azazel[1143]. Țapul este trimis în deșert, unde se află spiritele rele, iar Azazel este unul dintre acestea, dacă nu cumva le reprezintă pe toate. Țapul trimis în deșert îi este trimis lui Azazel, dar nu îi este consacrat acestuia; putem spune că merge la diavol cu toată încărcătura sa de păcate. Nu există aici mai multă religie și nici mai multă ofrandă decît în *kyonzire*-ul populației baganda, atunci cînd trimiteau pe teritoriul regatului Bunyoro victimele încărcate cu toate murdăriile și bolile[1144]. Ritul țapului ispășitor prezintă cea mai mare asemănare cu această cutumă din Uganda; în sine, este un rit magic de eliminare, fără legătură cu cultul lui Iahve, și care s-a impus acelui cult prin însăși vechimea sa și prin forța cutumei tradiționale. Deși se află în relație cu sărbătoarea evreiască a primelor roade ale toamnei, nu este un rit agrar, cu excepția faptului că țapul a putut și a trebuit să încarneze mai întîi sterilitatea și bolile, înainte de a încarna impuritățile și păcatele; este un rit al reînnoirii anului, țapul luînd relele anului trecut, după cum am văzut în alte cazuri[1145]. Caracterul singular al ritului constă tocmai în faptul că vechea victimă, care lua cu sine relele în deșert, pare acum a duce în același loc, în aceleași condiții, impurități și păcate, fără vreo intervenție a zeului pe care aceste impurități și păcate, acumulîndu-se, l-ar împiedica să se arate favorabil poporului său și să păstreze cu acesta relații binevoitoare.

Celălalt rit purificator, sacrificiul propriu-zis al taurului și al țapului pentru păcat, pare a fi un soi de rit de purificare sau de consacrare a templului și a altarului, un mijloc de reintegrare a virtuții divine în înseși sediile divinității: altar, Arcă și sanctuar. S-ar putea ca, la începuturi, acestea să nu fi implicat vreo ofrandă, deoarece partea jertfei luate de la aceste victime, în ziua ispășirii, nu este oferită în afara ritualului caracteristic sacrificiilor expiatorii. În toate sacrificiile expiatorii, acea parte coincide cu cea întîlnită în sacrificiile care se consumă, sacrificiile numite „pentru pace", adică sacrificiile direct îndreptate către utilizarea animalelor ca materie de alimentație, astfel încît sîntem determinați să presupunem că oblația s-a introdus în sacrificiile de purificare atunci cînd ritualul a fost sistematizat și cînd, în măsura posibilului, toate sacrificiile au fost asociate serviciului zeului, chiar și cele care, la început, nu erau nici ofrandă, nici omagiu adus lui. Faptul că, la început, sacrificiul pentru „păcat" nu a fost înțeles ca ofrandă alimentară și ca dar propițiatoriu poate fi vizibil și în aceea că, la modul general, nici sacrificiul pentru păcat, nici cel pentru reparație nu implică, precum holocaustul și sacrificiul pentru pace, ofranda făinii sau a pîinii și prăjiturilor, nici libații cu vin. De altfel, sacrificiul pentru reparație pare a nu fi prea vechi, și a putut fi considerat mai întîi ca o oblație în chip de amendă.

În textele biblice anterioare robiei nu se menționează sacrificii pentru păcat. Cultul lui Iahve nu pare a admite decît două feluri de sacrificii: holocaustul și sacrificiile numite pentru pace sau sacrificii consumate[1146]. Se poate spune că vremurile preexilice nu cunoscuseră riturile purificatorii? Cu siguranță, nu. Textele vechi, care nu sînt ritualice și care menționează ocazional principalele practici ale cultului, semnalează în modul cel mai firesc sacrificiile publice și ordinare prin care

---

[1143] De aceea este inutil să se speculeze asupra personalității acestui demon. A se vedea *Azazel*, în *Encyclopaedia Biblica*, I, 394-398.

[1144] V. *infra*, p. 272.

[1145] Nu trebuie uitat că, în vechime, anul israelit începea în toamnă, pe 10 tişri (cf. *Ez*., XL, 1 şi *Lev*., XXV, 9, începutul anului jubiliar), care este întocmai ziua indicată de către *Lev*., XVI, 29, pentru marea ispăşire.

[1146] *Ola* şi *şelamim*.

se onora zeul național, dar lasă în umbră riturile de purificare. Ritul vacii sacrificate drept expiere pentru o ucidere cu autor necunoscut este semnalat doar în Deuteronom[1147]: totuși, ea trebuie să fi fost o practică foarte veche, dar nu un sacrificiu adus lui Iahve, ci, pur și simplu, un sacrificiu adus morții și un sacrificiu de purificare pentru ucidere, sacrificiu a cărui semnificație primă legislația deuteronomică se străduie să o uite. Sacrificiul vacii roșcate, a cărei cenușă servește la purificarea celor care s-au aflat în contact cu morții[1148], este coordonat în mod direct cu practicile de purificare, însă, la origine, nu avea nici o legătură cu cultul lui Iahve. Nu este lipsit de temei să se presupună că ritul celor două păsări pentru purificarea leproșilor[1149] nu avea legătură cu cultul lui Iahve, deoarece nici chiar în Levitic nu se referă la el. Cu siguranță că, în vremea regilor, purificarea lăuzei nu se făcea în condițiile prescrise de Lege[1150]; nu apăruse încă ideea de a face să vină la templu, în acest scop, toate femeile din regat. Acesta trebuia să fie un rit privat, eliminator de impuritate, dar care nu trebuia complicat cu o ofrandă adusă zeului național. Participarea preotului trebuia să fie cu atît mai puțin cerută cu cît aceasta nu era indispensabilă pentru sacrificiile private care priveau cultul lui Iahve în mod direct. Asemănător, existau rituri pentru purificarea altarului, a templului, a obiectelor și a vaselor sacre, dar aceasta era problema preoților[1151]. Chiar dacă riturile ar fi fost apropiate de cele descrise în Levitic, s-ar explica cu ușurință faptul că vechile texte nu le-au menționat, deoarece aceste rituri nu aveau proeminența pe care au avut-o mai tîrziu. Trebuie să fi existat multe rituri eliminatorii și purificatorii, chiar sîngeroase, care își aveau scopul în sine, care nu erau deloc sacrificii către Iahve; acelea pe care forța cutumei le-a păstrat în ritualul postexilic au fost legate de cultul zeului, iar riturile pur și simplu purificatorii au devenit expiatorii, eliminarea impurității și a răului fiind pedepsită de către Iahve însuși, deoarece acum sacrificiul îl privea și pentru că el însuși lua parte la acesta. Nu este mai puțin notabil că marele rit al ispășirii generale, ritul țapului ispășitor, a rămas ceea ce era la origine și nu a devenit un sacrificiu către Iahve. Importanța sa l-a făcut să rămînă ca atare, fără a se spune că l-a instituit însuși Iahve în vederea scopului care îi era atribuit.

Cei care au sistematizat ritualul israelit au schițat și o teorie generală a expierii prin sînge. Am citat deja textul din Levitic: „Viața trupului" – viața sau sufletul animalelor, precum cele ale oamenilor – „este în sînge și vi l-am dat pentru altar, ca să facă ispășire pentru sufletele voastre; pentru că sîngele este cel care face ispășire pentru suflet"[1152], adică prin această viață, care se află în el. Această idee este generală și se referă la sîngele tuturor sacrificiilor, pentru care era cu atît mai tentant să se presupună o valoare generală de expiere cu cît rațiunea primitivă a existenței lor era tot mai puțin înțeleasă ca mijloc de a șterge și de a înlătura răul sau impuritatea ori ca mijloc magic de a acționa asupra zeului și ca ofrandă utilă zeului însuși. De altfel, nu trebuie exagerată importanța acestei declarații. Ispășirea despre care este vorba nu este decît o mare purificare, în care încă sînt amestecate și confundate impuritățile naturale și neglijențele cu greșelile morale, cel puțin cele pentru care Legea nu declară că vinovatul trebuie exterminat din sînul neamului său.

[1147] *Deut*., XXI, 1-9, *supra cit*., n. 386.
[1148] *Num*., XIX, *supra cit*., n. 387.
[1149] *Lev*., XIV, 3-7, *supra cit.*, n. 1025.
[1150] *Lev*., XII.
[1151] Precum purificarea templelor babiloniene, în textele publicate de către Dhorme, *supra cit*., n. 1118.
[1152] *Lev*., XVII, 11, *supra cit*., n. 73.

Legea spune că sîngele nu trebuie consumat ca hrană deoarece conține viață[1153], lucru divin și sacru, și spune că sîngele are capacitatea de a ispăși în virtutea însăși a acestei vieți, fără îndoială, prin efectul forței divine care este viața. Asta este tot. Textul nu semnalează ca viața animalelor să fie dată pentru viața oamenilor; ideea de substituție nu apare deloc, deși vechea versiune greacă pare a fi presupus acest lucru[1154]. Ideea, de un misticism încă destul de rudimentar, este că, în virtutea vieții pe care o conține, sîngele este reținut de către Iahve, ca ofrandă datorată lui, și este alocat de acesta ispășirii, adică și curățirii de murdăriile și păcatele oamenilor. Este vorba tot despre eficacitatea purificatoare a sîngelui – mai degrabă decît despre răscumpărare pentru păcat –, iar interdicția de a mînca sîngele este instaurată sub pedeapsa cu moartea, deoarece infracțiunea interzisă încă este socotită sub toate aspectele ca un sacrilegiu. De altfel, această virtute a sîngelui sacrificial se extinde la toate sacrificiile, la sacrificiu în general, și nu doar la sacrificiile propriu-zis expiatorii. Sîngele devine un soi de oblație propițiatorie, un dar care purifică pe cei care îl oferă și care îi împacă cu divinitatea. Iar aceasta ne conduce la noțiunea generală de sacrificiu în cadrul serviciului divin.

Faptul pe care îl arată în mod hotărît Leviticul este că expierea privește atît păcatele cît și impuritățile[1155]. Cînd marele preot stropește sanctuarul și altarul cu sîngele taurului și al țapului, el nu le purifică doar de impurități, ci și de nelegiuiri și de păcate, care sînt impuritățile, nelegiurile și păcatele însești ale israeliților. Imediat ce se face distincția clară între impuritate și păcat, nu se mai poate crede că păcatul este înlăturat prin ritul purificării, cum se credea în vremurile primitive, în care păcatul și impuritatea se confundau în aceeași noțiune vagă. Pontiful nu pune pe capul țapului doar impuritățile lui Israel; textul spune în termeni clari că marele preot pune acolo toate nedreptățile lor, toate nelegiuirile lor, toate păcatele lor; privitor la acest țap nici măcar nu se pune problema impurităților. Forțînd puțin textul, s-ar putea scoate din acesta ideea că impuritățile sînt șterse prin purificarea templului și a altarului, și că țapul ispășitor poartă cu sine mai ales păcatele. Privitor la principiul general al expierii prin sîngele împrăștiat la altar, este interesant de constatat că marea ispășire a păcatelor lui Israel se face prin gonirea țapului, nu prin răspîndirea sîngelui său pe altarul sacrificiilor. Nu este, așadar, de mirare că rabinii primelor secole ale erei noastre au învățat că sacrificiul taurului și al țapului lui Iahve ștergea impuritățile și greșelile involuntare și că ispășirea tuturor păcatelor și a crimelor, fără vreo excepție decît cea a apostaziei, se face de către țapul ispășitor[1156]. Sînt chiar menționați rabini care, contrar opiniei comune, au învățat că remiterea oricăror păcate se petrecea prin faptul în sine, și fără ca pentru eficacitatea acestui sacrament să fie cerută căința păcătosului[1157].

[1153] *Lev*., XVII, 10.

[1154] Adică: „Deoarece viaţa oricărui trup este sîngele său, iar eu v-am dat-o spre a face pe altarul meu propiţierea (ἐξιλάσκεσθαι) pentru vieţile voastre; deoarece sîngele său (al victimei) face propiţieire în locul vieţii" (a ofertantului, ἀντὶ τῆς ψυηῆς ἐξιλάσεται).

[1155] *Lev*., XVI, 16. Este de reţinut că formulele de confesiune pe care marele preot, după *Joma*, III, 8; IV, 2; VI, 2 (Meinhold, 45, 49, 59) le pronunţa deasupra taurului şi a ţapului ispăşitor nu menţionează decît păcatele, nu şi impurităţile. Independent de toate aceste teorii retrospective, la evrei s-a introdus şi perpetuat în mult locuri obiceiul de a ucide cocoşi la sărbătoarea Ispăşirii, cu titlul de protecţie a vieţii indivizilor. Mărturie în Scheftelowitz, *Das stellvertretende Huhnopfer*, Giessen, 1914, 32-36.

[1156] Cf. Moore, art. *Sacrifice*, în *Encyclopaedia Biblica*, IV, 4224.

[1157] R. Judah, patriarhul, susţinea că sacrificiul ţapului ispăşitor ştergea prin el însuşi păcatele din cursul anului şi, în mod asemănător morţii, păcatele fiecărui individ; Moore, *loc. cit*.,

Moartea lui Cristos a fost interpretată ca sacrificiu și, în principal, ca sacrificiu expiatoriu. Se cunoaște ideea pe care și-a făcut-o Paul despre păcat în general, despre păcatul umanității și despre eliminarea păcatului prin moartea lui Isus. Pentru Paul, Cristos este țapul ispășitor al umanității, cel puțin al umanității predestinate și credincioase. Dar Paul nu pune preț pe impuritățile legale, el nu ia în seamă decît păcatul, pe care, de altfel, îl concepe ca infecție fizico-morală, analoagă nu doar cu cea a impurității rituale, ci și cu cea a influenței magice, a virtuții contagioase și malefice, a unei mana a mortului, așa cum se întîlnește la unii dintre primitivi. Conform teoriei sale, Cristos a murit pentru toți oamenii – în fapt, doar pentru toți credincioșii –, dar nu chiar în locul lor, ca și cum viața sa servea drept răscumpărare pentru a lor; Isus nu și-a oferit viața sa lui Dumnezeu ca reparație a păcatului, nici la schimb pentru viața altor oameni; ci, întrupîndu-se, el a purtat păcatul umanității; umanitatea sa individuală, reprezentativă pentru umanitatea universală, a fost dată morții pe cruce, și în moartea acestei umanități s-a spulberat păcatul oamenilor[1158]. Paul operează aici cu ideea de eliminare a răului prin distrugerea ființei vii care a constituit suportul acestuia. Strict vorbind, moartea Răstignitului nu este o formă de satisfacție acordată justiției lui Dumnezeu, o compensare a ofenselor umane; nu este altceva decît un sacrificiu eliminatoriu pentru păcat. Fără a fi vorba despre păcat, acesta este sacrificiul uman din cadrul Thargeliilor sau cel practicat de către oamenii din Marsilia pentru a alunga pesta.

Nu este sigur că eficacitatea sacrificiului lui Cristos se întemeiază pe faptul că el ar fi mers cu voia sa la moarte. Epistola către filipeni vorbește despre distrugerea voluntară a lui Cristos eternul și despre obediența care l-a călăuzit pînă la moartea pe cruce; însă nu iertarea pentru păcatele oamenilor a fost cîștigată prin această obedință, ci exaltarea personală a lui Isus[1159], în care, de altfel, învie toți cei predestinați. Se poate spune că, în concepția lui Paul, mîntuirea umanității, atît cît constă ea în eliberare de păcat și nemurire, se operează și se dobîndește – nu se merită – prin moartea și învierea lui Cristos. În marile Epistole, Isus învie mai degrabă prin forța lui Dumnezeu, deoarece moartea nu îl poate opri: dat fiind caracterul divin al victimei, moartea nu poate servi decît pentru a-l introduce pe Cristos în gloria celestă; or, tocmai acest lucru este cel pe care îl gîndeau aztecii despre victimele umane în care ei își vedeau divinitățile întrupate, în vederea sacrificiului.

O idee puțin diferită iese la lumină în Epistola către evrei, unde Isus este considerat preot și victimă a sacrificiului său: acest sacerdoțiu și acest sacrificiu sînt explicate prin comparația cu ritualul evreiesc al marii ispășiri, dar nu cu ceremonia țapului ispășitor; autorul arată momentul intrării anuale a marelui preot în spatele vălului interior al sanctuarului, pentru stropirea cu sînge propițiatoriu, și menționează că Cristos a intrat o dată pentru totdeauna în sanctuarul etern, ducînd acolo propriul sînge, prin care conștiințele sînt purificate pentru a servi Dumnezeului viu. Conform lui, ritul evreiesc nu purifică decît corpul – ceea ce, în acele vremuri și chiar în cea a Leviticului, este contrar credinței comune a evreilor –, în vreme ce sîngele lui Cristos, astfel oferit lui Dumnezeu, purifică sufletele. Sîngele taurilor și al țapilor nu poate ridica păcatele; doar sîngele lui Cristos poate, prin virtutea oblației unice și definitive pe care Cristos a făcut-o cu el însuși[1160]. Aceasta este, așadar, ideea de purificare valorificată aici, dar în corelație cu ideea unei ofrande

---

referindu-se la *Ier. Joma*, VIII, 7.

[1158] *Rom*., VIII, 2-4; *2Cor*., V, 21.

[1159] *Fil*., II, 5-11.

[1160] *Evr*., IX, 11-14, 24-28; X, 1-14.

satisfactorii, ofrandă voluntară a unei vieți naturale[1161], care aici este o viață omenească, și chiar viața omenească a unei ființe celeste. Cu toate că nu este folosit termenul ca atare, ideea de răscumpărare deja există[1162]. Ideea și termenul se află în parafraza evanghelică a cuvîntului lui Isus privind misiunea sa[1163] și în prima Epistolă către Timotei[1164]. Totuși, autorul Epistolei către evrei are în vedere mai degrabă ofranda în sine, a cărei consacrare o aduce pe cea a tuturor credincioșilor, reprezentați în Cristos[1165], și al cărei merit pare a fi dat de trăsătura suferinței voluntar îndurate, propunîndu-se, totodată, ca model de imitat[1166]. Și autorul celei de-a patra Evanghelii îl arată pe Cristos consacrîndu-se lui Dumnezeu prin moartea sa și sanctificîndu-i pe ai săi prin această consacrare[1167]; pe de altă parte, el consideră moartea lui Isus ca o faptă rea a diavolului, care a pierdut prin aceasta tipul de drept pe care îl avea asupra oamenilor, astfel încît aceștia pot fi răscumpărați prin faptul că „prințul acestei lumi" s-a făcut pe nedrept stăpînul lui Cristos, făcîndu-l pe acesta să moară[1168]. Mulți au concluzionat că oamenii au fost răscumpărați de către diavol[1169].

Pe baza acestor elemente – produse oarecum la întîmplare în sînul primelor speculații creștine asupra morții lui Isus –, teologia care a urmat, nu fără multe tatonări, s-a străduit să construiască un sistem aproape logic al mîntuirii, al răscumpărării păcatului sau a păcătoșilor, prin Cristos, insistînd asupra ideii de răscumpărare oferită lui Dumnezeu[1170] prin moartea voluntară a unei ființe divine, sacrificiu infinit sub aspectul valorii ontologice, prin calitatea victimei, și perfect sub aspectul valorii morale, prin libertatea devotamentului ei. Această idee de răscumpărare nu este cea care a dominat sacrificiile propițiatorii din cultele păgîne și din cultul evreu. Ea s-a conturat mai ales în cultele magico-religioase, în care demonii care îi chinuie pe oameni sînt deviați către victime animale sau umane; iar din acest punct, sub aspectul istoriei generale a religiilor, ideea patristică a răscumpărării oamenilor de la diavol printr-un schimb înșelător nu este atît de ciudată pe cît ar putea părea. În teoria comună a mîntuirii umanității de către Cristos, ideea substituirii se asociază cu ideea comună a sacrificiului-dar sau oblație propițiatorie.

[1161] Cf. *supra*, n. 1154, traducerea din Septanta a *Lev*., XVII, 11.

[1162] Autorul spune, sub IX, 12, că, aducîndu-şi sîngele în tabernacolul celest, Isus a „aflat o mîntuire eternă" (αἰωνίαν λύτρωσιν), un mijloc de nesfîrşită redempţiune; de asemenea, sub IX, 15, el vorbeşte despre „mîntuire" (ἀπολυτρωσις) de păcate, însă nu spune în termeni clari că viaţa şi sîngele lui Cristos au fost răscumpărarea oamenilor sau a păcatelor lor.

[1163] *Mc*., X, 45: „Fiul Omului a venit (...) să-şi dea viaţa ca răscumpărare (δοῦαι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν) pentru mulţi".

[1164] *1Tim*., II, 6: „Isus, care s-a dat pe sine însuşi ca răscumpărare (ἀντίλυτρον) pentru toţi".

[1165] *Evr*., X, 14: „Printr-o singură jertfă (Cristos) i-a dus la desăvîrşire (τετελείωκεν) pentru totdeauna pe cei care sînt sfinţiţi". Se înţelege că „a duce la desăvîrşire" are sens mistic aici şi că autorul vorbeşte limba misteriilor. Cf. II, 10-11.

[1166] *Evr*., IV 15; V, 8-10, unde se poate vedea că Cristos însuşi a fost „perfect" (τελειωθείς) prin moartea sa, astfel devenind „cauză a mîntuirii". Este de reţinut că însăşi moartea sa l-a „instruit", „perfecţiunea" despre care este vorba nefiind decît morală, dar reprezentînd gradul superior de iniţiere mistică şi de cunoaştere mistică.

[1167] *In*., XVII, 19.

[1168] *In*., XIII, 2, 27-31; XVI, 11.

[1169] Temă tratată cu variante de către Irineu, Origene, Augustin etc.

[1170] Teoria lui Anselm. Asupra istoriei ideii de expiere în creştinism, se poate vedea Brown, art. *Expiation (Christian)*, în Hastings, V, 641-650.

CAPITOLUL IX
SACRIFICIILE DE CONSACRARE

Nu este de mirare faptul că sacrificiul a fost folosit ca mijloc de consacrare pentru lucruri și persoane, deopotrivă. Totuși, nu s-a început prin aplicarea sacrificiului la consacrarea templelor, a caselor, a zidurilor unui oraș, a statuilor divine. Căci sacrificiul trebuie să fi fost practicat cu multă vreme înainte de a se construi temple și de a se meșteri imagini ale divinității spre a fi adorate. Printre aceste sacrificii, cele care se referă la fundațiile edificiilor oferă un interes aparte datorită semnificației legate de ele și de victimele umane pe care le-au implicat, la destul de multe neamuri. Nu este lipsit de interes nici să constatăm că, la anumite neamuri, sacrificiul a servit consacrării imaginilor divine sau creării de fetișuri protectoare.

I

Primele locuri sfinte au fost sanctuarele naturale, care păreau să își prezinte singure această trăsătură. Probabil că locurile totemice ale populației arunta din Australia nu au fost în mod arbitrar alese și consacrate, prin rituri speciale care le-au destinat găzduirii totemurilor. Pe primele trepte ale evoluției umane, izvoarele, pădurile sau copacii, stîncile puteau atrage atenția singure, ca locuințe ale spiritelor sau ale divinităților. Atîta vreme cît nu au locuințe stabile, mulțumindu-se cu adăposturi naturale și neconstruindu-și case, oamenii nu construiesc nici temple în care să-și așeze divinitățile. Dar cînd încep să construiască pentru ei înșiși, tind să-și ia garanții mistice pentru propria securitate, în casele lor sau, mai devreme, în colibele sau corturile lor; iar atunci cînd, fixați fiind într-o așezare pe care au construit-o, încep să fixeze zei în preajma lor, socot că sînt necesare rituri speciale pentru ca locuința să fie demnă de oaspeții ei și pentru ca aceștia să poposească acolo.

Probabil că am putea lua drept tip primitiv de consacrare a unui lăcaș sau a unei imagini modalitatea de pregătire și de tratare a *tjurunga*, la populația arunta din Australia. *Tjurunga*[1171] – piatră și, mai ades, bucată de lemn plată și de formă alungită – este considerat dublul individului, ori obiectul care servește drept sediu al acestui dublu, legat de strămoșul său totemic, din care purcede dublul, și de totemul său, ale cărui urme le poartă obiectul în mod obișnuit. Același obiect, instrument de cult, modelat în formă de romb, este considerat sediul spiritului care prezidează la inițiere, zgomotul pe care îl face *tjurunga* fiind vocea lui Tuanjiraka.

Mitul arunta despre originea lui *tjurunga*[1172] nu este mai puțin instructiv decît mitul warramunga al lui Murtu-murtu, despre care a fost vorba mai sus[1173]: după cîteva încercări nereușite, sub diferiți copaci, strămoșul Putiaputia, din clanul Putaia (wallaby), a găsit mulga și alți copaci de esență tare din care putea ciopli *tjurunga* și pe al căror lemn putea să graveze semne totemice cu un dinte de oposum; făcînd o gaură la extremitatea acestor *tjurunga* și trecînd pe acolo un șnur,

[1171] A se vedea Strehlow, II, 75-83.
[1172] Strehlow, I, 10-11.
[1173] *Supra*, p. 141-142.

le-a făcut să scoată un zgomot mare, lucru care l-a mulțumit; pentru a-i învăța și pe alți oameni modaliatea de a fabrica *tjurunga*, a adus mai mulți oameni din clanul Luta (wallaby), le-a spus să se întindă pe pământ, cu capul între mîini, după care, cu dintele său de oposum, a tăiat fiecăruia unghia de la degetul mare al mîinii drepte și le-a făcut incizii pe frunte și sub sprîncene, pentru ca fața și mîna lor dreaptă să fie acoperite de sînge; apoi i-a pus să se așeze, le-a arătat un *tjurunga* complet gravat, explicîndu-le semnele, după care le-a dat cîte un *tjurunga* negravat și un dinte de oposum, și i-a învățat să traseze semnele; cînd lucrul a fost încheiat, a frecat *tjurunga* cu argilă roșie și a plecat să le așeze într-o grotă din apropiere, pe un pat de ramuri uscate, învelit cu ierburi și scoarță de arbore de cauciuc.

Cavernele sînt sanctuarele *tjurunga*; argila roșie este un succedaneu al sîngelui, iar *tjurunga* sînt frecați cu argilă roșie pentru a le reîmprospăta forțele cînd sînt scoase din tainița lor. Toate acestea trebuie făcute pentru consacrarea *tjurunga*, căci acela care îl însuflețește gravînd semnul totemic are fața și mîna dreaptă pe deplin sănătoase. Sîngele său dă viață mîinii sale, așa cum, în anumite rituri totemice, scurgerea de sînge uman pe locul totemului aduce cu sine înmulțirea acestuia, animînd locul sau spiritele aflate acolo[1174].

În insulele Banks, anumite pietre lungi sînt calificate ca „mani mîncători". Aceasta deoarece piatra conține spiritul unui mort și este atît de puternică încît ia sufletul omului a cărui umbră trece pe deasupra ei și care, astfel, moare. Asemenea pietre se pun în case pentru a le păzi. Cineva care intră în absența proprietarului, fiind trimis de acesta, are grijă să-și spună numele pentru ca spiritul să nu presupună că are intenții rele și să-l trateze în consecință[1175]. Nu ni se spune cum a intrat spiritul în piatră. Poate că forma pietrelor a făcut să se presupună că acolo era un mort. Dacă, însă, mitul arunta, care, desigur, este sau a fost de asemenea un rit, ne ajută să înțelegem felul în care o forță sau un spirit poate fi introdus pe cale magică într-un obiect material, cutuma din insulele Banks ne oferă, după toate aparențele, motivul sacrificiilor umane la fundația edificiilor sau a construcțiilor. Băștinașii din insulele Banks se mulțumesc să folosească morții aflați pietre; în alte părți, au fost făcuți morți în mod special pentru a îndeplini acest scop.

Capetele dușmanilor uciși în luptă au servit adesea acestui uz. Un șef indigen din Borneo spunea despre vînătoarea de capete: „Cei care odinioară erau dușmanii noștri devin astfel paznicii noștri, prietenii noștri, protectorii noștri"[1176]. Morții devin sclavi deoarece sînt învinși, și nu există temerea că ar putea fi slugi rele. Probabil că din acest motiv, iar nu pentru ornamentație sau ca omagiu adus zeilor, războinicii gali aduceau cu sine capetele inamicilor uciși și le puneau în casele lor[1177]. Herodot povestește că tauroscîții obișnuiau să sacrifice Fecioarei pe cei care naufragiau pe coastele lor. Capetele rămîneau înfipte în pari, în fața templului. Taurii tăiau capetele dușmanilor pe care îi prindeau în luptă, iar acestea, înfipte într-o prăjină înaltă care domina locuința, vegheau asaupra familiei războinicului[1178]. Nu ar fi deplasat să presupunem că, de asemenea, capetele înfipte în jurul sanctuarului formau un soi de gardă.

În insulele Solomon, pentru inaugurarea unei bărci noi se ucide un om, capul fiindu-i pus la prora. Se face rost de o victimă despre care se crede că ar putea

---

[1174] Cf. *supra*, p. 48.
[1175] Codrington, 184.
[1176] S. Reinach, în *L'Anthropologie*, 1903, 93.
[1177] Iulian, 67.
[1178] Herodot, IV, 103.

să nu se descompună[1179]. Și în Florida era nevoie de o victimă pentru inaugurarea casei unui șef și chiar se povestește că atunci cînd era poziționată construcția, oamenii erau striviți sub stîlpul principal care o susținea[1180]. Cînd flota lui Xerxes a prins corabia din Troizena, comandată de Praxinos, barbarii l-au înjunghiat pe cel mai frumos bărbat din echipaj. Ei au privit, spune Herodot, ca pe o prevestire norocoasă faptul că prima victimă a grecilor era de o frumusețe remarcabilă[1181]. Adevărul trebuie să fie că barbarii gîndeau precum melanezienii și că, inaugurînd vasul cucerit, sacrificau cel mai frumos matelot pentru a face din acesta un geniu păzitor.

La populația batak din Sumatra, atunci cînd se construia o casă, se îngropa de viu un om sub fiecare dintre stîlpii înfipți în pămînt. De asemenea, sub capetele unui pod se punea capul proaspăt tăiat al unui om[1182]. Aceste sacrificii sînt de un cu totul alt ordin decît cele care lasă urme în cultul morților importanți, și nu pare că ar trebui privite ca destinate să domolească spiritele pămîntului[1183], deranjate, eventual, de săparea fundațiilor.

În insulele Fiji, precum în Florida, sub stîlpii casei regelui se îngropau oameni vii. O barcă nouă era pusă pe mare rulînd pe oameni vii, striviți astfel în proces[1184]. Este probabil că într-un astfel de caz nu se socoteau atîtea spirite protectoare cîte victime, ci că toate acestea concurau la formarea și întărirea spiritului casei sau al bărcii, pentru ca locuința să fie solidă și sigură, iar vasul să se țină bine pe mare[1185]. În rest, în cazurile anterior menționate, în care nu există decît o singura victimă, spiritul celui mort se confundă mai mult sau mai puțin cu spiritul construcției personificate, pentru a constitui dublul spiritual sau geniul protector al acesteia.

Se spune că populația chibcha[α] și triburile din Guatemala îngropau un om sub fundațiile fiecărei construcții pentru ca spiritul să o protejeze[1186]. În India, copiii, în special primii născuți, erau uneori îngropați sub pereții sau sub fundațiile unei clădiri pentru a le împiedica să se dărîme[1187].

Odinioară, o victima adultă era cerută pentru construirea altarului lui Agni, care servea marilor sacrificii ale somei, ale căror ceremonii se întindeau de-a lungul unui an și chiar mai mult. Ceremoniile de construire și de consacrare ale acestor altare sînt foarte complicate, și nu putem arăta aici decît principalele lor trăsături[1188]. Ele încep în prima noapte a anului, prin jertfirea a cinci victime: om, cal, taur, berbec, țap. De multă vreme însă, omul este înlocuit cu o imagine. Capetele celor cinci victime trebuie zidite în fundația altarului și, în consecință, se poate crede că

[1179] Codrington, 297.
[1180] Codrington, 301.
[1181] Herodot, VII, 180.
[1182] Warneck, 126.
[1183] Motiv asociat acestor sacrificii de către Warneck, *loc. cit*.
[1184] Frazer, *Immortality*, I, 447.
[1185] A se compara mijlocul prin care se augmentează mana căpeteniei moarte, la populaţia bugotu din insula Isabel, *supra*, p. 79. De asemenea, este de reţinut că, în Fiji, părţile sexuale ale bărbaţilor striviţi în pentru inaugurarea unui vas, erau adunate pentru a fi suspendate de un copac sacru, pentru a-i creşte fecunditatea, se pare.
[α] Populație indigenă din Columbia, a cărei complexă structură politică a fost distrusă la venirea europenilor, în secolul XVI.
[1186] Hagar, art. *Ancestor worship (American)*, în Hastings, I, 436.
[1187] MacCulloch, art. *Firstborn*, în Hastings, VI, 32.
[1188] După Hillebrandt, 161-165.

sacrificiul ar fi unul pentru întemeiere. Corpurile victimelor sau părți ale acestora sînt aruncate în apa care servește la a frămînta argila din care se fac cărămizile altarului și cuva focului. Această argilă este depusă într-un spațiu din spatele focului *ahavaniya*, focul oblațiilor; în dreapta focului se pun un cal, un măgar și un țap, cele trei animale fiind apropiate astfel încît calul să pună piciorul pe lut. Formulele pe care le recită preotul identifică calul cu Agni; țapul este întruparea focului; la fel, probabil, măgarul. După ce a făcut calul să se retragă, preotul varsă o libație pe urma lăsată de copită. Lutul este depus apoi pe o piele de antilopă neagră, acoperită cu o frunză de lotus; preotul strînge capetele pielii și ridică pachetul în aer întinzînd brațele înainte, apoi le coboară la înălțimea buricului său, după care le ridică deasupra celor trei animale. Apoi taie de pe capul țapului un smoc de păr, pe care îl amestecă în argilă, rostind o formulă care, iarăși, identifică firele de păr cu Agni. Argila astfel consacrată are a servi la modelarea cuvei pentru foc și a trei cărămizi principale ale construcției. Locul altarului trebuie să fie arat și însămînțat cu toate semințele comestibile, mai puțin una, de la care sacrificatorul se va abține de-a lungul vieții sale[1189]. Cărămizile destinate construcției fundației sînt așezate pe o piele de taur roșcat – a cărui relație cu focul este de prisos să o subliniem. Procesiunea este deschisă de un cal care aduce cărămizile la locul pregătit pentru ridicarea altarului; trebuie ca acest cal să meargă pe urmele altarului și este pus să adulmece cărămizile. După ce au fost puse cărămizile principale, se așază capetele celor cinci victime, cel al omului fiind pus în mijloc, și se continuă munca de zidărie, care poate lua două zile sau mai multe (și chiar un an).

Simbolismul acestui ritual este foarte rafinat. Probabil că numărul mare de victime tinde să pună în altar nu spirite protectoare, ci esența tuturor sacrificiilor reprezentate de un eșantion al principalelor specii sacrificabile. Este o adevărată consacrare – ceea ce nu este nicidecum cazul pentru sacrificiile anterior menționate –, iar nu un simplu rit pentru întemeiere. Corpurile victimelor aruncate dimpreună în apa care servește la frămîntarea argilei transmit apei și, prin apă, cărămizilor însăși forța sacrificiilor. Cele trei animale care încarnează focul, dar în principal calul, transmit lutului atributul lui Agni, ceea ce constituie o altă modalitate de a transmite cărămizilor, prin intermediul argilei, forța sacrificiului. Firele de păr tăiate de pe capul țapului servesc aceluiași scop. Însămînțarea de pe locul altarului se face pentru a da acestuia virtutea plantelor, forța sacrificiului prin care se petrece, precum toate celelalte, travaliul vegetației. Noua intervenție a calului, la începutul construcției, se face pentru a pătrunde, iarăși, locul altarului și al cărămizilor cu virtutea lui Agni.

În Japonia, în vremurile vechi, oamenii erau îngropați de vii la fundația unui pod, a unui castel, a unei insule artificiale; este ceea ce se numea așezarea de stîlpi umani[1190]. Însuși numele indică intenția practicii. O legendă interesantă pare a cointeresa zeii: în anul 323 d.C., pentru construirea unui chei, zeul rîului îi ceruse Mikado-ului, în vis, doi oameni, pentru soliditatea construcției; unul dintre cei doi oameni desemnați, în ciuda supărării, se aruncă în apă și se înecă; celălalt, mai puțin naiv, a așezat pe apă două tigve pline, spunînd spiritului: „Dacă le înghiți, înseamnă

[1189] O caracteristică asemănătoare se va întîlni în capitolul următor, într-un rit hindus, de consacrare personală. Ar fi riscant să se vadă aici (împreună cu Oldenberg, 355) o urmă îndepărtată de totemism. Mai potrivit ar fi să se admită că, față de întregul ansamblu, planta oprită se bucură de aceeași considerație ca și primele roade, în raport cu specia pe care o reprezintă, și că este tratată în consecință.

[1190] Aston, 219.

că mă vrei și voi merge la tine; dacă nu, ești un zeu fals, căruia nu îi voi sacrifica viața mea". Tigvele au rămas pe apă, omul scăpînd de la a se arunca în aceasta[1191].

Reală sau fictivă, această poveste dă mărturie asupra unei anumite confuzii de idei, vecină cu dispariția acestora. Se vede că, la origine, sacrificiul omului se făcea pentru soliditatea unei construcții; însă, dat fiind acest lucru, omul trebuia pus în construcție, iar nu aruncat în curentul apei, ca și cum ar fi fost dat rîului pentru ca acesta să nu mineze și să nu distrugă cheiul. Această din urmă idee nu este cea a sacrificiului pentru întemeiere, aici încrucișîndu-se două idei, fie deoarece povestirea nu este deloc adevărată, fie deoarece vechile sacrificii pentru soliditatea construcțiilor fuseseră interpretate ca sacrificiu pentru propițierea spiritelor, iar victima, în cazuri precum cel care tocmai a fost menționat, a fost dată spiritului apei, în loc de a fi zidită în construcția vecină.

Biblia menționează numeroase sacrificii de tauri și de berbeci celebrate atunci cînd David a instalat chivotul lui Iahve Sabaoth pe Muntele Sinai și cînd Solomon a inaugurat templul pe care îl construise zeului lui Israel[1192]. Nicăieri însă, în Vechiul Testament, nu se semnalează (cel puțin, nu în termeni clari) practica sacrificiilor umane sau animale pentru fundația edificiilor, orașelor, templelor, palatelor sau caselor particulare. Totuși, în cele mai vechi timpuri ale civilizației cananeene, acesta sacrificii au existat în Palestina și s-au continuat după cucerirea israelită și pînă în vremea regilor[1193]. Săpăturile făcute în ultimii ani pe amplasamentele vechilor orașe palestiniene nu permit să ne îndoim de aceasta. Practica sacrificiului uman, în aceste ocazii, a scăzut în frecvență de-a lungul secolelor și, în anumite situații, pare a se fi limitat destul de devreme la simulacru; dar, dacă ne raportăm la mărturia arheologilor, la Gezer sînt atestate adevărate jertfe la o dată precum secolul al VIII-lea î.C., adică în vremea lui Amos, Osea și Isaia. Scheletele victimelor acestor sacrificii, copii și adulți, bărbați și femei, zac sub structurile edificiilor, și nu poate fi vorba despre morminte obișnuite. Nu mereu se mulțumeau cu o singură victimă.

Un singur fragment din Vechiul Testament trebuie să se refere la un sacrificiu de întemeiere, fiind vorba despre un sacrificiu uman dublu. Semnificația originară a acestei trăsături s-a alterat și a fost învăluită de tradiție. După povestirea distrugerii Ierihonului de către Iosua, citim: „Atunci a jurat Iosua și a zis: «Blestemat să fie înaintea Domnului omul care se va ridica să zidească din nou cetatea aceasta a Ierihonului! Va pune fundamentul pe întîiul său născut și pe cel mai mic va întemeia porțile ei»"[1194]. Se consideră că Iosua rostește aici una din acele formule eficace în plan magic, care operează în bine sau în rău ceea ce ele semnifică. Cartea regilor relatează următorul fapt, cu referire la textul lui Iosua: „În zilele lui (ale lui Ahab), Hiel din Betel a reconstruit Ierihonul; i-a pus temeliile cu prețul lui Abiram, întîiul născut, și i-a stabilit porțile cu prețul lui Segub, cel mai tînăr [fiu] al lui, după cuvîntul Domnului, pe care-l spusese prin Iosua, fiul lui Nun"[1195]. Aici, blestemul rostit de către Iosua este interpretat ca predicție inspirată de Iahve. Detaliul acesta puțin importă însă. Este evident că cele două secvențe sînt corelate și că o aceeași tradiție se afla atît la baza unuia, cît și a celuilalt.

[1191] Aston, 151-152.

[1192] *2Sam.*, VI, 13, 17-19; *1Rg.*, VIII, 5, 62-64.

[1193] Asupra acestei chestiuni a se vedea Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907; Gressmann, *Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament*, Tübingen, 1908.

[1194] *Ios.*, VI, 26.

[1195] *1Rg.*, XVI, 34.

Privitor la istoria Ierihonului circula o legendă sinistră: după distrugerea sa completă de către invadatorii israeliți, orașul ar fi rămas multă vreme nelocuit și considerat ca un loc blestemat, așa cum fusese realmente blestemat de către cuceritorii sălbatici care au pus stăpînire pe el; totuși, a fost reconstruit de către niște coloniști veniți de la Bethel; cel care conducea această întreprindere, Achiel, nu a socotit mai puțin necesar ca, pentru asigurarea fundației, să sacrifice pe primul său fiu, Abiram, și să-l îngroape sub prima piatră atunci cînd aceasta a fost așezată, conform riturilor obișnuite; tot astfel, atunci cînd s-au încheiat lucrările la incintă și s-au ridicat porțile cetății, el a îngropat sub acestea, ca paznic al pragului, pe ultimul său născut, Segub; despre el și despre orașul său circula dictonul: „Cu prețul lui Abiram, cel mai mare fiu al său, l-a fondat, cu prețul lui Segub, ultimul născut, a ridicat porțile". Spusa nu înseamnă că Abiram ar fi murit de moarte bună sau accidental, în vremea în care tatăl său începea să construiască orașul, nici că Segub ar fi părăsit această lume în aceleași condiții, atunci cînd se instalau porțile care să închidă cetatea. Sensul literal este că Achiel a pus fundația „cu" sau „prin" Abiram, că el a ridicat porțile „cu" sau „prin" Segub. Date fiind cutumele vremii și avînd în vedere că în mod sigur este vorba despre moartea acelor copii – o moarte intrată în preliminariile fondării Ierihonului și ale ridicării porților –, nu ne putem îndoi că, aici, Biblia ne-a păstrat, schimbîndu-le semnificația, mărturia a două sacrificii umane corelate cu construirea unui oraș[1196]. La originea acestei tradiții se poate afla un fapt real, dar, cu toate acestea, legenda dublului sacrificiu nu ar fi decît adaptarea unui mit; în acest caz ea ar continua să demonstreze că ideea sacrificiilor umane pentru fundații era familiară vechiului Israel, după cum săpăturile palestiniene arată astăzi că acesta a cunoscut practica lor.

Spiritele victimelor nu procurau doar soliditatea construcției, ci și securitatea locuitorilor. Acesta este motivul pentru care acești paznici erau plasați în apropierea porților. În Bangkok, pînă la începutul secolului din urmă, cînd se tăia o nouă poartă în zidurile unui oraș sau cînd se reconstruia una veche, exista obiceiul de a strivi trei oameni la intrare, într-un puț, sub un stîlp mare; înainte de aceasta li se dădea un festin, întreaga curte venea să îi salute, iar regele în persoană le făcea recomandări, îi sfătuia să păzească cu grijă poarta care le era încredințată și să anunțe cînd dușmanii sau rebelii urmau să atace orașul. Siamezii credeau cu adevărat că acești nefericiți se transformau în genii păzitoare[1197].

Rămășițe ale unor astfel de cutume se întîlnesc la anumite popoare europene. În Grecia modernă încă este în uz ca, pentru întemeierea unei noi clădiri, să se omoare un cocoș, un berbec sau un miel, al cărui sînge este scurs pe prima piatră, după care animalul este îngropat sub acea piatră. Se crede că astfel se asigură soliditatea construcției. Uneori se întîmplă însă ca arhitectul, în loc să ucidă un animal, să atragă un om aproape de piatră, să-i măsoare pe ascuns corpul sau umbra, apoi să pună instrumentul de măsurat sub piatră sau să așeze piatra pe umbră. Se crede că individul va muri în decurs de un an, desigur, întrucît sufletul lui a fost reținut sub piatră[1198]. Zidarii bulgari măsoară umbra cu un șnur, pun șnurul într-o cutie, zidesc cutia și, deoarece omul va muri în decurs de patruzeci de zile, sufletul său se va regăsi mereu, cu șnurul, în cutie. În lipsa unui om, bulgarii se mulțumesc să măsoare un animal[1199]. Aceeași credință există la românii din Transilvania[α] și,

[1196] Cf. Kittel, *Geschichte der Hebräer*, II, 118, n. 3.
[1197] Frazer, *Taboo*, 1911, 90.
[1198] Frazer, 89.
[1199] Frazer, 89.

[α] Sursa primară a acestor informații (consultată de Frazer, 1911, 90) o constituie cartea lui

odinioară, încă se întîlneau indivizi care vindeau arhitecților umbre ale trecătorilor, pentru construcții[1200]. Tenacitatea vechii superstiții și păstrarea ideii primitive în simulacrul execuției sînt remarcabile aici.

Conform mărturiei lui Porphyrius, oamenii din localitatea Duma, din Arabia, sacrificau anual o victimă umană, pe care o îngropau sub altarul zeului lor[1201], pentru a reînnoi, desigur, consacrarea sanctuarului. Ideea ar putea fi analoagă cu cea a sacrificiului pentru consacrarea altarului lui Agni, deoarece probabil că nu este vorba despre a produce un spirit păzitor al sanctuarului, acest spirit neputînd deloc să se distingă de zeul prezent la altarul său. Sacrificiul reînnoia consacrarea altarului și reînsufleța forța zeului.

Arabii din Moab practică un sacrificiu al cortului[1202]: atunci cînd se instalează un cort nou, stăpînul acelei locuințe aduce un berbec pe care îl întoarce cu capul spre sud și îi taie gîtul spunînd: „Voie, o stăpîne al locului!", adică cere spiritului locului autorizația de a locui cortul, de a ocupa locul; adună apoi sîngele și stropește cu el stîlpul principal al cortului; uneori, se stropește cu sîngele și *ruag*-ul, piesa de țesut din păr de capră care protejează cortul împotriva vîntului de vest. Atunci cînd este nevoie să se înlocuiască această piesă, se reia sacrificiul și, de asemenea, atunci cînd cortul este mărit, se face un sacrificiu pentru ungerea stîlpului. Prin intenția exprimată, sacrificiul cortului ar fi un sacrificiu de propițiere a geniului locului, care, de fapt, nu este și nu devine un spirit protector al cortului. Sacrificiul însuși, cu aplicarea sîngelui pe stîlp și pe *ruag*, pare a fi un rit de protecție care, întărind locuința și spiritul ei, garantează securitatea locuitorului.

II

În vechea Chină, consacrarea templului strămoșilor imperiali se făcea de către un invocator, un funcționar care pare a-l fi reprezentat pe Fiul Cerului, și un măcelar sau un sacrificator, care aducea un berbec[1203]. După ce berbecul era spălat sau purificat de către măcelar, invocatorul recita asupra lui o formulă, apoi măcelarul lua animalul și îl urca pe o platformă a templului; aici înjunghia berbecul întors spre miazăzi, sîngele curgînd în acea direcție. Pentru a consacra poarta mare, măcelarul omora un cocoș și la fel făcea pentru consacrarea celor două bastioane laterale. „Această consacrare", spune *Li ki*[1204], „era un mijloc de a intra în

---

Emily Gerard, *The Land Beyond the Forest. Facts, Figures and Fancies from Transylvania* (New York, 1888, 204-206). Autoarea face referire la legenda sacrificării soției pentru ridicarea Mănăstirii Argeșului și, de asemenea, a cetății Deva. În legătură cu obiceiul capturării umbrei unui trecător, se face precizarea că acesta, precum victima ce se îndreaptă neștiutoare spre șantier, numai ca să ajungă să fie cu adevărat zidită (ori, în cazul cetății Deva, arsă pentru a furniza cenușa care, amestecată în mortar, asigură soliditatea ziditurii), nu trebuie să bănuiască nimic și că, uneori, este avertizat de pericol prin strigătul: „Ai grijă, ca nu cumva să ți se fure umbra!" Desigur, „sacrificarea umbrei" nu cruță viața individului, deoarece acesta va muri în scurtă vreme (în timp de patruzeci de zile, v. *supra*), însă apare în mod clar preocuparea de atenuare a violenței sacrificiului: neștiind ce soartă îl așteaptă, cel ales nu simte nici durere, nici neliniște, pînă în clipa morții survenite ca urmare a îngropării umbrei sale.

[1200] Frazer, 90.

[1201] Porphyrius, *De abstinentia*, II, 56.

[1202] Jaussen, 339.

[1203] *Li ki*, cap. XVIII, *Ţa ki*, a. 4, 33.

[1204] *Loc. cit*.

comunicare cu marile spirite". Probabil că ar fi temerar să se concluzioneze, din aceste date vagi, că sacrificiile erau destinate să cheme spiritele respective. Principalele unelte care serveau în templul strămoşilor erau consacrate prin sîngele unui porc tînăr[1205]; este limpede că acest sacrificiu şi această consacrare nu aveau nimic dintr-o ofrandă. Ritul se repeta la începutul marilor sacrificii. La începutul primăverii, se frecau cu sînge ornamentele şi giuvaierurile toaletei imperiale[1206]. În aceeaşi vreme, după cum s-a spus, se freca cu sînge carapacea ţestoasei care servea pentru divinaţie[1207]. De asemenea, se frecau cu sînge grajdurile imperiale[1208]. Înaintea expediţiilor militare, la fel, se frecau cu sîngele unei oi nu doar tabletele sacre, tabletele strămoşilor şi cea a zeului soarelui, care era luată în luptă, dar şi tobele şi clopoţeii zeului soarelui şi, pe cît se pare, carele şi armele[1209].

Dat fiind că, în mentalitatea magică, fiecare obiect şi chiar fiecare casă avea un o soi de personalitate, probabil că este inutil să ne întrebăm dacă ritul are drept scop constituirea sau doar întărirea acestei semi-personalităţi, care este esenţa mistică a lucrului şi propria sa virtute. Sacrificiul berbecului nu se făcea pentru a crea un geniu păzitor al templului ancestral, ci pentru a face ca edificiul să fie solid şi sănătos, templu şi aşezare sacră. Cu toate acestea, se poate presupune că cocoşul sacrificat la intrare era pentru a păzi construcţia şi a goni spiritele rele, deoarece cocoşul, mesager al zorilor, a fost întotdeauna considerat animal solar în China, care pune pe fugă fantomele şi spiritele răufăcătoare.

La sumerieni şi la semiţii din Mesopotamia, construirea şi inaugurarea templelor erau însoţite de rituri foarte complicate. Nu este vorba despre victima umană sau animală care ar fi fost îngropată sub structurile edificiului. Un rit, a cărui semnificaţie originară nu este atît de clară pe cît pare la prima vedere, ocupă locul esenţial pe care, în aparenţă, îl avea sacrificiul uman la fundaţie, la neamurile palestiniene: este vorba despre depozitarea tabletei cu numele prinţului care a dedicat şi a pus să se construiască edificiul sacru. Importanţa tabletei ţine de înscrierea numelui, iar aceasta nu se face pentru a asigura neuitarea numelui pe care prinţii îl încredinţau tabletei. Grija lor este ca, dacă templul va cădea în ruine şi dacă va fi reconstruit, prinţul care va găsi tableta primului fondator să nu îndrăznească să o distrugă; fondatorul cere (sau ordonă), cu cele mai teribile imprecaţii, ca succesorul său să privească numele scris şi să repună tableta la locul ei, împlinind anumite rituri care probabil că sînt întocmai cele care se celebrează la prima depunere. Tableta (sau cilindrul gravat) trebuia frecată cu ulei, o victimă trebuia jertfită în acest scop, iar monumentul comemorativ trebuia să fie repus la locul său[1210]. Restauratorului templului îi era permis să-şi pună propria tabletă alături de cea a fondatorului. Nu se dau detaliile sacrificiului şi nu se ştie dacă acesta se făcea pentru zeul sau zeii templului sau dacă, precum oncţiunea cu ulei, privea tableta în mod special şi direct. Cea de-a doua ipoteză pare mai verosimilă, avînd în vedere că inscripţiile par mereu a coordona sacrificiul – fără îndoială, al unei oi, victimă ordinară – cu oncţiunea cu ulei. Sacrificiul ar fi de consacrare, nu de oblaţie comună,

---

[1205] *Li ki*, *loc. cit*.
[1206] *Tcheou li*, XXX, 32.
[1207] *Supra*, n. 827.
[1208] *Tcheou li*, XXXII, 57.
[1209] *Tcheou li*, XXIX, 40; XXX, 13-15; XXV, 24.
[1210] Aceasta este concluzia numeroaselor texte care comemorează consacrarea de edificii, palate şi temple. A se vedea, de exemplu, Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, I, 47, sfîrşitul marii inscripţii a lui Tiglatpalasar I.

și ar reîmprospăta virtutea tabletei îngropate, adică pe aceea a numelui pe care îl poartă.

De unde urmează că păstrarea sub pământ a acestui nume are un alt obiect decît perpetuarea în posteritate a amintirii și a construcției. Este vorba despre ceva ce se aseamănă destul de mult cu o anumită perpetuitate a numelui sau a persoanei fondatorului sub templul pe care acesta l-a construit. Se întîmplă ca fondatorul să nu îngroape doar numele său: sub templul construit prin grija sa, regele Nabopolassar al Babilonului și-a pus, împreună cu tableta conținînd numele său, propria sa statuie[1211]. Dacă ținem seamă de mentalitatea antică, de mentalitatea magică, a-și îngropa numele sau statuia însemna, în oarecare măsură, a se îngropa pe sine. În primele timpuri, căpeteniile erau depuse în carne și oase sub structurile templului închinat de ei; numele sau numele împreună cu imaginea nu ar fi o formă de substituire? Poate că ideea de a îngropa numele sau imaginea ar fi apărut mai greu dacă nu s-ar fi început prin îngroparea persoanei. Este sigur că depunerea tabletei nu este o chestiune de glorie regală; se pare că este un element magic și mistic al construcției, prin care viața regelui sau aceea a dublului său se leagă pe vecie de conservarea templului.

Cu siguranță că templul construit era purificat și consacrat pentru instalarea zeului și a întregului personal divin care îl înconjura în mod obișnuit. Descrierea dedicației din templul lui Ningirsu, de la Lagash, din inscripțiile lui Gudea, lasă să se întrevadă o infinitate de rituri în care sacrificiile își au locul lor[1212], dar nu ne dăm seama nici de riturile proprii, nici de semnificația specială a acestor sacrificii. După cum este firesc, consacrarea templului este, totodată, inaugurarea serviciului divin din jurul zeului care se stabilește în templu cu întreaga sa familie, astfel încît se spune că zeii înșiși fac consacrarea templului[1213]. Detalile riturilor nu sînt mai bine arătate în relațiile sumare de consacrare a templelor din inscripțiile regilor Babilonului și Ninivei. Un text ritual, citat în capitolul precedent[1214], poate oferi o idee asupra riturilor de purificare, strîns legate de riturile de consacrare. Este vorba despre un sacrificiu pentru purificarea sanctuarului lui Nabu, din marele templu de la Babilon[1215]: preotul pătrunde în sanctuarul lui Nabu purtînd incensorul, torța și agheasmatarul; vor avea loc, așadar, purificări cu parfumuri, cu foc și cu apă; preotul atinge toate ușile naosului cu ulei de cedru, acest rit fiind efectuat mai curînd în vederea unei acțiuni concrete; este adusă o oaie, iar un alt personaj sacru îi taie capul; primul ia corpul victimei și freacă tempul cu acesta, adică pereții, probabil, și, de asemenea, pavimentul, după care o ia de acolo și o aruncă în fluviu; se pare că celălalt personaj face același lucru cu capul, caracterul purificatoriu al ritului neputînd fi pus la îndoială. Precum în descierea lui Gudea, zeii procedează la purificarea sanctuatului lui Marduk, împreună cu preoții și prin intermediul acestora[1216]. Astfel de rituri trebuie să se fi practicat și pentru inaugurarea templelor, însă cu siguranță că altele erau cele prin care locuința sacră și locuitorii ei erau rostuiți în virtutea rolului lor, așa cum se vede în fragmentele rituale privind pregătirea și consacrarea statuilor divine.

Aceste statui erau altceva decît niște simple imagini. Era vorba despre a face un zeu, statuia fiind o formă sensibilă a divinității care era mai mult sau mai puțin

---

[1211] Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, III, 4, 6, trad., Winkler.
[1212] Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, 178-199.
[1213] Thureau-Dangin, 179.
[1214] *Supra*, n. 1119.
[1215] Text din Dhorme, 48-49.
[1216] Dhorme, 50.

încorporată în aceasta, fără a fi definitiv fixată. Între *tjurunga* personal al populației arunta, statuile divine ale cultelor păgîne și imaginile miraculoase ale cultelor creștine nu este decît diferența dată de teologi și de artă, principiul fiind același: încorporarea unei personalități mistice, ușor flotantă, într-un obiect dat. Magia a folosit imaginile în scopurile ei, religia le-a folosit de asemenea. Fabricarea de imagini și de statui nu s-a făcut de amorul artei, ci în vederea unor scopuri foarte concrete și foarte reale; sau cel puțin așa au fost considerate de către credincioși[1217]. În cultele magico-religioase cum erau cele din Babilon și din Egipt, confecționarea de imagini divine nu putea să nu se înconjoare de un ritual extrem de stufos. Statuile zeilor, cele ale morților, chiar cele ale oamenilor vii erau dublii sau sediile dublilor personalităților divine sau umane pe care le reprezentau; și, mai ales în cazul zeilor, ne imaginăm că, pentru a asigura încarnarea dublului în imaginea sa, erau luate cele mai minuțioase precauții.

În Babilon, preotul incantator și magul exorcist erau cei ce prezidau aceste operațiuni, începînd chiar cu alegerea și pregătirea materiei folosite pentru fabricarea idolului. O dată făcută statuia, se punea problema animării acesteia. Aici, precum în cazul consacrării templelor, o mare parte revenea purificărilor prin apă, parfumuri, foc, apoi riturilor concrete, care încorporau spiritul zeului în statuie și inaugurau regimul sacrificiilor; deoarece, o dată animată statuia, nu mai rămînea decît să se aibă grijă de serviciul ei. Sacrificiile pe care le găsim menționate în această privință în fragmetele rituale sînt de tip obișnuit. Atunci cînd Nabupaliddin, rege al Babilonului, i-a făcut o statuie lui Șamaș pentru templul din Sippar, statuia a fost purificată pe malul Eufratului, apoi introdusă în templul ei, unde i s-au jertfit tauri și oi, în prag făcîndu-se libații cu miere și cu vin[1218]. În cazul anumitor ritualuri se găsesc descrieri mai detaliate[1219]: pentru a face o statuie de lemn, se alege copacul, înainte de tăiere făcîndu-se un sacrificiu obișnuit în cinstea lui Șamaș; urma incantația dinaintea copacului contra *utuk*-ului (demonului) rău, apoi copacul era atins de către preot cu instrumente de aur și de argint, după care era tăiat cu o secure de aramă; o dată făcută statuia, urmau consacrarea pe malul apei, incantațiile deasupra cîtorva bucăți de cedru și chiparos (care ardeau într-o casoletă de parfumuri) și, deasupra apei sfinte, „abluțiunea gurii și a deschiderii gurii", purificarea statuii prin fum, prin flacără și prin apă; preotul spunea apoi zeului: „De acum înainte, vei intra înaintea tatălui tău, Ea etc."; Preotul se prosternează, „ia mîna zeului și îi arată o oaie"; primul sacrificiu este pentru Ea și Marduk, zeii exorcismului, și pentru noul zeu; apoi se fac alte sacrificii. Consacrarea imaginilor divine pentru protejarea caselor să făcea în aceleași condiții precum cele ale statuilor destinate templelor[1220].

Se știe că, la egipteni, sufletele zeilor și cele ale morților erau date sau înapoiate imaginilor lor, în principal prin sacrificii. Ceea ce știm despre ritualul babilonian nu ne permite să susținem dacă relația sacrificiului cu viața zeului în cadrul simulacrului era la fel de imediată precum în ritualul egiptean. Este de reținut că acesta din urmă, organizînd serviciul zeilor precum cel au unei mese regale în care se aduc feluri asezonate, îi face să deschidă gura pentru a intra în contact cu

---

[1217] Cf. *supra*, p. 64 ș.urm.

[1218] Schrader , *Keilinschriftliche Bibliothek*, III, 1, 176-183, trad., Peiser.

[1219] Zimmern, 138-143, 156-159.

[1220] Zimmern, 146-151. Acest ritual comportă purificarea casei, de asemenea pe cea a statuilor. Au loc numeroase sacrificii, dintre care unul de trei miei la trei altare, „pentru zeul casei, zeița casei și geniul casei". Riturile trebuie să convină deopotrivă inaugurării locuinței și purificării extraordinare.

inima și cu pulpa victimelor, care nu sînt oferite ca alimente la masă, ci puse în contact cu gura zeului sau a mortului divinizat, pentru ca sufletul său, viața victimei identificată cu cea a zeului, să treacă într-acesta, organele victimei să intre în gura zeului, iar de aici să revină în corp[1221]. Textele babiloniene nu permit să se întrevadă cum se făcea „deschiderea gurii"; ele vorbesc despre bucăți fierte rezervate divinității și care le sînt oferite, dar acestea sînt gătite și, așadar, sînt prezentate sub formă de aliment preparat, oricare ar fi putut fi rațiunea primitivă a alegerii lor.

Pregătirea anumitor fetișuri sau instrumente magice, la cei ne-civilizați, poate ajuta la înțelegerea riturilor de consacrare. Este cazul bățului magic al lui *datu* sau al preotului, la populația batak din Sumatra[1222]. Este o bucată de lemn tare, sculptată, pe de-a-ntregul acoperită cu imagini de oameni și de animale, fiecare părînd a-și avea semnificiația și virtutea sa. Un astfel de băț se face atunci cînd o parte a tribului devine independentă, această trăsătură fiind suficientă pentru a caracteriza idolul despre care este vorba. Cu această ocazie au loc diferite sacrificii, ale căror detalii nu le deținem. Bățul însă își datorează virtutea esențială unui sacrificiu uman sau, mai curînd, unei uciderii petrecute în cele mai barbare condiții[1223]. De obicei, victima este un tînăr sustras de la un alt trib: după ce a fost îmbunat cu hrană din belșug, este pus să promită că va face tot ceea ce i se va cere; legat la ochi, este coborît într-un șanț, unde *datu* desfășoară înaintea victimei un întreg program de acțiune împotriva dușmanului și în favoarea oamenilor din trib, asupra fiecărui aspect solicitînd asentimentul acestora; tînărului i se spune apoi să deschidă gura și i se toarnă pe gît plumb topit. Corpul este lăsat în șanț, dar, la capătul unei anumite perioade, oamenii vin să caute lichidul scurs din cadavrul în descompunere: spiritul se află acolo. Acest lichid se pune într-o scobitură a bățului, iar magicianul va trimite spiritul să execute toate blestemele pe care le va socoti util a le rosti. El va lua bățul la luptă, pentru a lansa spiritul împotriva dușmanilor. Bățul servește și în alte ocazii, de exemplu, atunci cînd este nevoie de ploaie[1224]: căpetenia duce la buzele unei figuri feminine gravate pe băț (care, desigur, reprezintă un spirit al ploii) un corn de bivol umplut cu vin de palmier; acest băț, așadar, este un soi de sanctuar portabil, în care locuiesc mai multe spirite reprezentate de imaginile lor, dar care, în principal, este sediul sau noul corp al individului sacrificat, fără voie devenit spiritul protector al celor care l-au ucis.

Se pot lesne găsi multe situații analoage în varietatea infinită de fetișuri pe care le creează și le venerează neamurile africane. Este suficientă indicarea raportului intim care există între crearea acestor fetișuri și consacrarea templelor și a imaginilor divine, în religiile celor civilizați.

În capitolul precedent, fondarea unei stele de frontieră, martor și monument perpetuu al jurămintelor, ne-a arătat felul în care, la sumerieni, o bornă astfel consacrată devenea un soi de divinitate[1225], un adevărat Terminus, ca la romani. Stela lui Eannatum este cel mai vechi monument de acest fel pe care îl cunoaștem la neamurile mesopotamiene, dar nu este singurul. Folosirea bornelor s-a perpetuat în Babilonia. Prin cazului lui Eannatum s-a putut vedea că borna nu întrupează doar virtutea imaginilor sau a textelor pe care le poartă, ci și că are un soi de personalitate proprie. Este neîndoios că așezarea pietrei era însoțită de ceremonii speciale, care o consacrau și o adaptau la funcția ei.

[1221] *Supra*, p. 123.
[1222] Warneck, 132-133.
[1223] *Pangulubalang*, Warneck, 64-66.
[1224] Warneck, 132.
[1225] *Supra*, p. 203.

Ritul pentru consacrarea *Terminus*-ului roman s-a păstrat pînă la noi. Se înțelege că, la origine, zeii Termini erau la fel de numeroși precum bornele de frontieră de pe teritoriul roman și bornele care delimitau proprietățile particulare. Sărbătoarea anuală a *Terminaliilor* se referea la toate aceste borne[1226], și nu la un zeu Terminus, al cărui cult special este cu mult posterior celui al bornelor, a căror personificare abstractă este. Delimitarea teritoriilor și a proprietăților se făcea prin acord între vecini, așezarea bornelor rezultînd dintr-o convenție și avînd loc în prezența părților contractante. În felul acesta, borna era tot timpul martorul unui angajament mai mult sau mai puțin solemn, acesta trebuind să constituie virtutea magică încorporată în piatra care proteja terenurile, păstrînd limitele fixate. Se pare însă că, cu timpul, romanii au lărgit mult această idee de protecție. Înainte de a așeza borna se jertfea o victimă (berbec tînăr sau scroafă mică, probabil), al cărei sînge era lăsat să curgă în groapa pregătită, corpul fiind ars pe un rug. De asemenea, se aduceau tămîie, grîne și legume, faguri de miere și vin, tot ceea ce apărea în cultul obișnuit al zeilor Termini; numai că, de această dată, totul era aruncat în foc, iar piatra se așeza pe resturile calde încă[1227]. Ritul, așadar, sugerează că participanții își propuneau să infuzeze în bornă nu doar forța victimei, care, desigur, îi crea un fel de suflet, dar și forța cerealelor și a produselor solului, pentru ca borna să le păzească, să le ajute și să contribuie la producția lor. Borna nu doar garanta limita: ea devenea, în oarecare măsură, geniul cîmpurilor pe care le delimita.

Ovidiu descrie ritul campestru de Terminalii[1228], de pe 23 februarie: „de piatră ori trunchi, ai fost socotit zeu"; și reprezintă cei doi proprietari de ogoare, pe care îi separă borna, fiecare aducîndu-i ghirlanda și ofranda; într-un vas, femeia are pămînt și cărbuni aprinși; bătrînul pregătește rugul; un băiat ține coșul din care aruncă de trei ori grăunțe pe foc; o fetiță aduce faguri de miere; alții aduc vinul. Toată lumea este îmbrăcată în alb și, în timp ce se ard ofrandele, se păstrează liniștea. În încheiere, sîngele unei mielușele este vărsat pe bornă, iar mielușelei i se poate adăuga o purcea. Sărbătoarea este încoronată de un festin rustic, Terminus fiind cîntat și lăudat. Cu toate că, de data aceasta, victima nu este arsă, ritul apare ca o reînnoire a consacrării, cu aceeași semnificație, deși, aici, ideea de ofrandă este mai reliefată. Lucru cît se poate de firesc, deoarece riturile fondării lui Terminus sînt constitutive pentru ființa sa mistică, creîndu-i personalitatea căreia i se adresează riturile sărbătorii anuale.

Sacrificiile prescrise în Exod pentru consacrarea altarului holocaustelor se aseamănă mult cu cele care aveau loc anual pentru purificarea sa, însă ele sînt armonizate cu consacrarea preoților și cu cea a altarului; iar altarul nu este consacrat doar pentru sacrificii; precum întregul mobilier sacru, el primește consacrarea prin ulei[1229]. Forța oncțiunii, așadar, este cea care consacră mai întîi toate aceste lucruri. Pentru consacrarea altarului, Ezechiel[1230] prescria sacrificiul unui taur și al unui berbec pentru „păcat"; sîngele trebuia aplicat pe cele patru coarne ale altarului și de jur împrejur, spre a-l „purifica". În ziua următoare, în aceleași condiții trebuia sacrificat un berbec, apoi jertfit un taur și un berbec, sub formă de holocaust. Acest triplu sacrificiu trebuia repetat timp de șapte zile, după care altarul era apt să primească jertfele sub formă de holocaust și jertfele „de pace" ale israeliților. Prin

---

[1226] Wissowa, 136.

[1227] Siculus Flaccus, *Gromatici latini*, I, 141, 8, *apud* Marquardt/Brissaud, *Le culte chez le Romains*, I (XII), 244, n. 2.

[1228] *Fastele*, II, 639-658.

[1229] *Ex*., XXIX; XL, 9-15; *Lev*., VIII.

[1230] *Ez*., XLIII, 18-27.

ultima sa trăsătură, acest rit presupune că doar holocaustele și jertfele „de pace" sînt adevăratele sacrificii de oblație care îl privesc pe Iahve; jertfele „pentru păcat" se fac pentru a aduce altarul în starea de a primi sacrificiile. În mod evident, cel mai important sacrificiu este cel din prima zi. Ezechiel nu descrie ritul jertfei „pentru păcat", el spune doar că victima este arsă în afara sanctuarului, și ne putem întreba dacă se rezervă o parte a acesteia pentru oblație[1231]. Aplicarea sîngelui nu este înțeleasă ca ofrandă, ci ca purificare mai întîi și probabil că, de asemenea, ca consacrare. Sacrificiile din zilele următoare constituie o septuplă inaugurare a altarului, sacrificiile de oblație fiind precedate de o jertfă „pentru păcat". Acestea din urmă par a fi o contribuție concretă la consacrarea altarului. Exodul nu cunoaște sacrificiul de eliminare pe care Ezechiel îl pune înaintea celor șapte zile, dar, pentru fiecare din cele șapte zile, se jerfește un taur „pentru păcat", un berbec ca holocaust și încă unul „pentru pace", care este sacrificiul propriu consacrării preoților. Ritul pentru taurul „pentru păcat" este cel pe care Leviticul îl indică pentru situația obișnuită a acestui sacrificiu: aplicarea sîngelui pe cele patru coarne ale altarului, restul sîngelui fiind vărsat la picioarele altarului, părțile păstrate fiind arse ca ofrandă, iar restul, ars în afara sanctuarului. După purificarea prin sînge „pentru păcat", altarul este sfințit prin ungere cu ulei, în fiecare zi. În Levitic însă, oncțiunea altarului și a întregului mobilier precede sacrificiul, astfel încît uleiului i se atribuie, precum sîngelui, o dublă virtute, de purificare și de consacrare, la care contribuie cea a sîngelui, care, apoi, este aplicat pe altar. Ungerea cu ulei ar fi ritul prin care se distingea prima consacrare a altarului de purificarea sa ulterioară, fie anuală, precum marea Ispășire, fie extraordinară[1232].

În ziua următoare persecuției lui Dioclețian, Biserica creștină a început să dedice în mod solemn edificiile cultului. Un mic număr dintre aceste edificii era ridicat aproape de cimitire sau de mormintele martirilor. Foarte repede însă, prin folosirea relicvelor, s-a petrecut asimilarea între toate bisericile, pînă într-atît încît s-a ajuns să nu se mai conceapă biserică fără relicve[1233]. S-a ajuns chiar ca, în anumite locuri, împreună cu relicvele sau în lipsa acestora să se închidă în altar ostie consacrată[1234].

Fără a insista asupra amănuntelor legate de aspersiunile purificatoare, de oncțiunile sanctificatoare și de alte rituri care comportă dedicarea bisericilor și consacrarea altarelor, reținem că depozitarea de relicve în altar deține caracterul unei înmormîntări[1235]. Fiecare sfînt este îngropat în bucata care îl reprezintă și care, în mod virtual, este el însuși. Dacă cultul relicvelor sfinților ține de ceea ce este mai primitiv în umanitate, de ideea unei permanențe a individului în rămășițele corpului

---

[1231] Cf. *supra*, p. 248-249.

[1232] Tot ceea ce se referă la ungerea cu ulei a altarului şi a mobilierului sacru pare adăugat redacţiei fundamentale a Codului sacerdotal (cf. Kautzsch, *Die heilige Schrift des Alten Testaments*, 156), astfel încît această redacţie să se apropie mult de Ezechiel.

[1233] A se vedea Duchesne, 406-410.

[1234] Prescripţie a Conciliului de la Chelsea, din 816, c. 2, în Duchesne, 410, n. 1. În acelaşi loc Duchesne spune că uneori se foloseau fragmente de Evanghelie.

[1235] Cavitatea altarului în care se depun relicvele este calificată drept „mormînt". „Este lesne de văzut", scrie Duchesne, 413, „că acest ritual (vechiul ritual roman al consacrării bisericilor) este exclusiv funerar. Se pregăteşte mormîntul sfîntului, acesta este transportat aici, este închis, se răspîndeşte parfum (mir) la interiorul şi la exteriorul mormîntului. Ideea îmbălsămării este exprimată încă şi mai limpede în ritualul care urmează, în care fumigaţiile cu tămîie se conjugă cu ungerea cu uleiuri aromate". Pentru cele spuse despre ritualul bizantin, cf. 423.

său sau în ceea ce a atins, consacrarea altarului prin închiderea în el a relicvelor se leagă de aceeași idee pe care o găsim în vechile sacrificii pentru fundație: constituirea unui spirit protector al soliditățiii edificiului și al securității locuitorilor săi, prin zidirea în construcție a unei ființe umane. Scopul urmărit, chiar mijloacele de a atinge acest scop sînt similare și s-ar putea spune că, în principiu, ele sînt identice cu o anumită spiritualizare a scopurilor în cadrul ritului creștin. Singura diferență – care este însemnată din punctul de vedere al umanității, dar aproape deloc în ceea ce privește semnificația religioasă a riturilor – constă în aceea că creștinismul folosește morți celebri pentru consacrarea templelor sale și în beneficiul credincioșilor care le frecventează, în vreme ce barbaria antică ucidea oamenii în mod deliberat pentru garantarea clădirilor sale.

CAPITOLUL X
SACRIFICIILE DE INIȚIERE

Oamenii, precum lucrurile, sînt crescuți prin forța riturilor orientate către scopuri speciale care servesc religia. Riturile de inițiere sînt ca o consacrare a persoanelor și dobîndesc o importanță esențială încă în cultele cele mai primitive, în care apar ca o adaptare magică a individului la funcțiile existenței sale în grupul de care aparține; dar aceste funcții variază în importanță, inițierile fiind cele care conferă puteri considerabile. Inițierile comune și inițierile preoților-magicieni sau ale preoților-regi se perpetuează și se transformă în cursul evoluției religiilor, ele fiind regăsite în economiile mîntuirii. Aceste rituri ne interesează în măsura în care intervine sacrificiul, dar, pentru a înțelege ponderea pe care o capătă sacrificiul în cadrul lor, este indispensabil să marcăm sumar obiectul riturilor despre care este vorba.

I

După cum s-a văzut de multe ori în cursul studiului de față, preocuparea constantă a omului primitiv – poate că ar fi destul de ușor de arătat că, la nivelul religiilor celor civilizați, această precupare nu a făcut decît să își schimbe forma obiectului, dar nu caracterul esențial – a fost de a realiza, prin mijloace proprii, cu o eficacitate nulă în ceea ce privește obiectul avut în vedere, ceea ce, bine sau rău, natura face de la sine. În ceea ce privește propria lui activitate, propria lui dezvoltare, propriul lui viitor, omul nu a mai vrut să se lase în grija a aceea ce natura pune de la sine în el, a ceea ce poate obține prin exercițiul normal al facultăților sale. Nu a mai vrut să se supună riscurilor și fatalităților pe care nici o incantație, nici o rugăciune, nici un sacrificiu nu le-a putut înlătura vreodată, nici recunoașterii propriei ignorațe și propriei neputințe în fața misterului morții. Cu încredere, și mai ales pentru a-și oferi singur încredere, atunci cînd a conceput această idee, omul s-a echipat în chip magic pentru viața prezentă și în chip religios pentru viața veșnică. A vrut să se facă om și supraom și nemuritor, ca și cum întreaga natură nu fusese capabilă să îl conducă la perfecțiunea fizică, iar viața socială, la ceea ce considera a fi perfecțiunea morală a umanității sale; ca și cum forțe transcendentale puteau fi conferite anumitor indivizi, permițîndu-le astfel să acționeze conform voinței lor și cuvîntului lor asupra lumii forțelor naturale, a spiritelor și a zeilor; ca și cum viața și moartea nu ar mai fi avut vreun secret pentru el și i-ar fi fost îngăduit ca, prin mijlocirea anumitor condiții, să-și asigure, în ciuda morții, o existență nemuritoare. Către această operă singulară, de creare a oamenilor, a stăpînilor de lucruri sacre, a nemuritorilor, au fost orientate riturile inițierii.

La neamuri destul de înapoiate sub aspect cultural, cum sînt indigenii din Australia, aceste rituri capătă forme foarte complexe, care lasă să se întrevadă o întreagă evoluție a ideilor și a practicilor rituale, acestea din urmă crescînd cu timpul, iar ideile care se leagă de ele modificîndu-se mai mult sau mai puțin. Încă de la început trebuie făcută distincția între două feluri de inițieri – care se regăsesc deopotrivă la cei mai mulți dintre ne-civilizați: inițierea comună și inițierea magicienilor sau a vrăjitorilor, care știu să vindece bolile și, adesea, să le dea. Într-un anumit fel, inițierea magicienilor se află la originea inițierilor sacerdotale, asupra

cărora vom reveni mai tîrziu. Inițierea comună se referă mai ales la bărbați, ceea ce găsim privitor la inițierea femeilor nefiind prea mult. Cauzele acestei diferențe se regăsesc și în incapacitatea rituală a femeilor. Ele constituie un soi de umanitate inferioară, pentru a cărei creare nu este cerut întregul efort magic care se cuvine făcut în cazul bărbatului.

Atît cît este permis să riscăm o conjectură în acest punct, s-ar părea că, totuși, cel mai vechi fond al riturilor de inițiere comună la populația arunta din Australia ar fi avut un caracter preponderent sexual și că această inițiere ar fi constat în rituri de încălzire la foc, la care participau femeile – după cum participă și azi –, aceste rituri fiind întrețesute cu altele ori suprapuse altora: inițierea prin *tjurunga* (rombul sacru), circumcizia și subincizia, la care femeile nu participă deloc. Riturile focului puteau să nu fi fost la origine decît un soi de pregătire imediată pentru viața sexuală, anterior reglementării actuale a căsătoriei. Riturile circumciziei și subinciziei dublează riturile focului deoarece și acestea par a fi fost mai întîi înțelese ca pregătire imediată a bărbaților pentru actul sexual. În Australia însă, acestea nu sînt la fel de vechi precum riturile focului și chiar par a nu fi fost introduse decît după inițierea prin rombul sacru – inițiere foarte răspîndită printre triburile australiene, dar care este lipsită de vreo relație cu sexualitatea, deoarece îi privește exclusiv pe bărbați, ca membri ai umanității superioare în ale cărei mîini se află riturile clanurilor, vînătoarea și pescuitul.

Circumcizia[1236] a fost privită de unii savanți ca un soi de sacrificiu[1237] sau ca un simulacru care s-ar fi substituit sacrificiului real. Părerea aceasta se întemeiază pe faptul că în anumite religii, cel puțin în religia israelită[1238], ritul se putea interpreta ca o consacrare a omului față de divinitate sau ca un semn al acestei consacrări; de asemenea, se putea face conjectura că circumcizia înlocuia în oarecare măsură sacrificiul primului născut[1239]. Însă relația originară a circumciziei cu pubertatea arată că, la semiții care au practicat-o, circumcizia era legată de căsătorie, de reglementarea socială a sexualității. Ideea unei operații pur igienice – care, de asemenea, are numeroși partizani[1240] – este cît se poate de neconformă cu mentalitatea omului ne-civilizat. Nu pare că inițiatorii acestei cutume ar fi avut altă idee decît aceea de a aduce organul viril la ceea ce părea a fi perfecțiunea sa în relație cu actul sexual[1241]. Voiau, la propriu vorbind, să facă masculi, ca și cum acest lucru nu avea a se face de la sine. Oricît de stranie ne-ar părea ideea, același pare a fi și rostul subinciziei, care, la populația arunta și la alte triburi din Australia, constituie o mărire a meatului[1242], operație paralelă – conform modului lor de a vedea lucrurile – celei pe care o practică asupra femeilor, prin incizia himenului[1243].

[1236] A se vedea art. *Circoncision*, în Hastings, III, 659-680.

[1237] A se vedea, de exemplu, Gray, în Hastings, III, 667.

[1238] *Gen*., XVII, 10-14. Circumcizia este obligatorie, sub amenințarea cu moartea, deoarece este „alianța" sau pactul providențial stabilit între Dumnezeu și Avraam și cu posteritatea acestuia.

[1239] Nu este cu neputință ca fixarea circumciziei în a opta zi de după naștere să fi avut vreo relație cu sacrificiul primului născut, care se făcea după același interval; dar această dată pentru circumcizie nu își are originea în Israel; poate că data a fost aleasă ulterior, potrivit cu cea a sacrificiului și pentru a-l înlocui. Nu trebuie uitat că obligativitatea circumciziei se referea la toți bărbații, în vreme ce sacrificiul se referea doar la primii născuți.

[1240] Aceasta era opinia lui Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, I, 124.

[1241] Cf. Webster, *Primitive Secret Societies*, New York, 1908, 37.

[1242] Cf. Spencer & Gillen, *Native Tribes*, 263; Gray, 660.

[1243] Cf. Spencer & Gillen, 92.

Aceste rituri sînt o modalitate de introducere concretă în viața sexuală, iar ritul, înțeles din perspectivă magică, deține prin aceasta un sens sacramental pe care îl poate păstra, modificîndu-se conform evoluției generale a gîndirii religioase la popoarele care îl practică.

Într-adevăr, ritul care îl face pe bărbat îl face totodată apt să participe la alte ceremonii ale bărbaților; așadar, este magico-religios și va fi mai ușor de înțeles în chip de condiție a purității religioase. De aceea, în ochii israeliților, toți necircumcișii erau impuri, iar cum evreii sfîrșiseră prin a se afla oarecum izolați în această practică, circumcizia a fost privită ca semn al alianței lui Iahve cu Israel, astfel încît vechiul rit brutal pentru perfecționarea sexului masculin a devenit mijloc de purificare și de consacrare religioasă. Încă de la început, ritul avea o semnificație socială, fiind inclus între regulile unei societăți primitive. Această trăsătură subzistă în mod natural în cadrul caracterului religios. Ritul care făcea masculul făcea totodată (sau contribuia la a face) bărbatul, războinicul cutărui clan și al cutărui trib. Circumcizia nu-l va face pe evreu doar pur pentru actele cultului său și legat de zeul strămoșilor săi; ci, deopotrivă și prin aceasta, circumcizia îl face, pur și simplu, pe evreu.

Nu este mai puțin adevărat că ideea de sexualitate, care pare a fi fost dominantă în anumite inițieri primitive, s-a perpetuat mai mult sau mai puțin în evoluția ulterioară a acestor inițieri, după cum o atestă frecvența simbolurilor sexuale în limbajul religios.

Inițierea australiană prin *tjurunga* ar putea fi foarte bine cazul cel mai rudimentar al unei inițieri de către spirit, deoarece *tjurunga* este caracterizat de zgomotul pe care îl face, iar acest zgomot este vocea unei ființe invizibile, al cărei corp sau instrument este rombul. Spirit al tunetului sau spirit al vîntului[1244], vocea rombului este un spirit sau vocea unui spirit, spirit al riturilor pe care femeile nu trebuie să le vadă și care le-ar ucide dacă ele ar vrea să le privească. Acesta este spiritul însuși al inițierilor care se fac prin *tjurunga*, și este interesant că de aceste inițieri prin spirit se leagă ideea morții, a unei morți urmate de înviere. Ideea este foarte răspîndită, iar la origine a fost independentă de sacrificiu (care, de fapt, nici nu există la indigenii din Australia). În fond, aceasta este ideea despre o viață nouă care o înlocuiește pe cea veche; de unde, pentru gîndirea primitivă, rezultă ideea de moarte a primului individ, a copilului, căruia i se substituie personalitatea maturului. De aceea, la multe neamuri la care se întîlnește aceeași idee, omul primește un nume nou cu această ocazie. Or, un nume nou semnifică o ființă nouă.

Poate fi considerată această reînnoire a vieții un schimb de suflete, prin întoarcerea sufletului copilului la totemul său și prin pătrunderea sufletului nou ce provine de la susnumitul totem? Învățatul care a emis această ipoteză cu privire la totemism – atunci cînd înclina să presupună existența totemismului universal în umanitatea primitivă – pare dispus acum să considere totemismul, acolo unde el există sau a existat, un mijloc de a pune sufletul în siguranță, în afara individului, atunci cînd ajunge la pericolele prin care viața sexuală îl fac să treacă[1245]. Alții au vorbit despre suflet infantil, care, printr-un rit ca circumcizia, ar fi îndepărtat și înlocuit de sufletul viril sau de „principiul vieții grupului”[1246]. De obicei însă nu este vorba despre a pune sufletul la adăpost, nici chiar, la drept vorbind, de a înlocui un suflet cu un altul sau cu un principiu al vieții coloective.

[1244] Este posibil ca rombul (turndunul) să fi fost un instrument magic folosit pentru a provoca vînt ori furtună și a aduce ploaia. Cf. *supra*, p. 152, și Frazer, *Balder*, II, 233.

[1245] Frazer, *Balder*, II, 277.

[1246] Mauss, „L'Année sociologique”, 1904-1905 (1906), 255; Dussaud, *Introduction*, 227.

Cu mai multă dreptate, se pare, s-a presupus că inițierea, împreună cu interdicțiile pe care le comportă și cu avantajele pe care le furnizează, era un efort de a introduce pe tînăr în condiția spiritelor ancestrale, care au putere asupra naturii. Această ipoteză, care a fost concepută în mod special cu privire la inițierile africane[1247], se putea adapta inițierilor australiene, deși australienii nu s-au ridicat pînă la un veritabil cult al strămoșilor. În fapt, aceste inițieri au devenit cu totul altceva decît introducere în viața sexuală, ele fiind o introducere în viața superioară a clanului și a tribului, în cunoașterea tradițiilor și în practica riturilor lui. Ele se referă și la viața sexuală, dar mai mult pentru a o reglementa decît pentru a o promova; îi așază pe inițiați în comuniune cu forța strămoșilor, întemeietori de rituri; cu toate acestea, nu putem spune că semnificația lor ar fi mai mult religioasă decît socială, deoarece relația cu strămoșii nu face decît să creeze societatea însăși, în noțiunea ei mistică și în realitatea ei vie.

Ideea, mai puțin vagă, de participare la un spirit, la o forță, se regăsește în aceste inițieri, și – la populația arunta – chiar acest spirit și această forță sînt personificate într-un spirit al inițierii care, fiind pe de o parte personificarea rombului[1248], nu încetează de a fi personificarea forței înseși, comunicate prin inițiere, spirit sau forță care nu este întocmai spiritul societății tribale ca atare, nici principiul ei de viață, ci puterea mistică pe care acea societate, înțeleasă în toată deplinătatea ei, cu morți și cu viii ei, se exercită asupra lumii și asupra sa însăși. Comunicarea spiritului devine sensibilă în cadrul ritului comun al inițierii la populația zuñi.

Această inițiere, numită a lui Kotikili[1249], se celebrează la fiecare patru ani, iar ceremoniile încep în aprilie. Se etalează întregul lux de figurație rituală pe care îl comportă cultul populației zuñi. Spiritul mistic al inițierii este Kolowisi, „șarpele cu pene", care, desigur, pe lîngă spirit al inițierii, este spiritul vîntului și al ploii, spiritul grînelor și al vieții. Capul unui manechin din piele de antilopă, cu pricepere trucat, debordează de pe o tabletă pe care sînt marcate simboluri de nori, trăsătură care pare a indica destul de limpede caracterului lui Kolowisi. Monstrul sosește purtat și însoțit de o întreagă trupă de figuranți ai divinităților. Se merge mai întîi la un izvor sacru, să se caute apă și ierburi lungi care cresc la izvor. Toți băieții trebuie să intre în confreria lui Kotikili, pentru a lua parte, după moarte, la dansul sacru al lui Kothluwalava[1250], și, cu prilejul primei inițieri, copiii sînt înscriși în una sau în alta dintre cele șase camere ale cultului, corespunzînd celor șase regiuni ale Universului, în care sînt repartizați bărbații tribului[1251]. (Inițierea femeilor este cu totul excepțională[1252], fără îndoială deoarece, odinioară, această inițiere nu se putea referi decît la bărbați.) Există o primă inițiere, involuntară, a copiilor de vîrstă mică, care trebuie dublată de inițierea voluntară, identică cu prima în substanță, dar aplicată băieților de doisprezece sau treisprezece ani. Se pare că riturile au fost împărțite între cele două inițieri: pentru prima, copiii, aduși de către nași, sînt loviți de zei cu ramuri de yucca, apoi sînt puși să bea apă dintr-un izvor sacru; sînt puși să inspire suflul sacru pe care zeii l-au depus pe bețe ornate cu pene și le este arătat

[1247] De către Frobenius, citat în Webster, 46-47.
[1248] Precum *Tuanjiraka*, de la populaţia arunta; Strehlow, I, 102.
[1249] Stevenson, 94-97.
[1250] Sat al zeilor, aflat pe fundul lacurilor; Stevenson, 32.
[1251] Stevenson, 62.
[1252] Stevenson, 65. Fetiţe ale căror boli sînt atribuite groazei cauzate de un figurant al divinităţii. Aceste persoane sînt apoi calificate pentru a reprezenta zeiţele, în cadrul dansurilor rituale.

Kolowisi[1253]. Monstrul divin vine în fiecare cameră de cult, trecîndu-şi capul prin trapa din plafon prin care i se oferă acces, şi varsă apa din izvorul Tolusena, cereale de tot felul şi ierburile care i-au fost aduse de la izvor, fiecare copil primind o parte din toate acestea. Apa este băută de copii şi apropiaţii lor, tot de ea servindu-se şi spre a stropi provizia de grîne; grînele aduse servesc pentru semănături. În cea de-a doua iniţiere, loviturile date cu ramurile de yucca, foarte blînde în cazul iniţierii involuntare, sînt duse la violenţa extremă, ceea ce face ca ele să constituie o probă; apoi se dă iniţiatului o mască de aducător al ploii, pe care o va păstra de-a lungul vieţii şi cu care va fi chiar înmormîntat[1254] (căci morţii zuñi sînt aducători de ploaie). Este evident că, încă de pe acum, masca îl pune pe deţinătorul ei în relaţie cu morţii şi cu funcţia lor cosmică. Ritul final este revelaţia secretului, zeii dîndu-le lovituri de yucca. După ce şi-au dat măştile jos, iniţiaţii îşi dau seama că zeii erau oameni. Figuranţii le dau iniţiaţilor masca divină şi ramura lor de yucca, iar aceşia, la rîndul lor, îi lovesc. Este interzis însă, sub pedeapsa cu moartea, divulgarea misteriilor iniţierii, mai ales în ceea ce priveşte măştile[1255]. În Australia, băieţilor le este interzis chiar şi să dezvăluie femeilor cum se obţine zgomotul rombului sacru[1256].

Revelarea secretului, care anulează credinţa copiilor şi mitul popular, nu văduveşte ceremonia de orice caracter mistic, avînd în vedere că lasă să subziste credinţa în virtutea iniţierii. Poate că, din punct de vedere religios, trebuie să o considerăm falsă revelaţie, o mărturie a semi-raţionalismului sau a raţionalismului cvasi-ştiinţific, prin care semnificaţia mistică a sacramentului este mai mult sau mai puţin compromisă.

Iniţierile de acest fel nu comportă sacrificiu, însă nu este greu de văzut felul în care sacrificiul ar putea pătrunde aici, pentru comunicarea spiritului. Tot la zuñi, iniţierea la patru ani nu este lipsită de umbra sau rudimentul sacrificiului, fiind precedată de o mare vînătoare de iepuri, făcută cu zeii veniţi pentru iniţiere[1257]. Or, vînătoarea, care este în mod direct legată de iniţiere, se poate relua în caz de secetă extraordinară. Este, aşadar, un mare rit al ploii; în mod obişnuit, vînătoarea se efectuează pentru ca „mama vînatului" să-şi trimită copiii la zuñi şi pentru ca zeii să stropească pămîntul prin intermediul aducătorilor de ploaie[1258]. Fireşte că însuşi iepurele este un animal de ploaie, dar el deţine şi alte virtuţi. Primului iepure ucis în această vînătoare i se taie nasul de îndată; îl ia o fată şi i-l dă lui Chakwena – adică figurantului unui personaj mitic care este mama sau stăpîna vînatului, dar, de asemenea, mama prin excelenţă, un fel de Artemis Eileithia, războinică şi patroana naşterilor reuşite –, iar Chakwena freacă cu nasul sîngerînd al iepurelui interiorul coapselor fetei, pentru ca fiicele populaţiei zuñi să ajungă la pubertate repede şi să fie fecunde[1259]. Este un tip de iniţiere feminină sumară şi colectivă, care vizează în mod direct funcţia sexuală şi care rămîne fără misteriu, nereferindu-se la morţii aducători de ploaie. Celălalt iepure însă este rezervat pentru Siskia, un zeu al iniţierii – poate personificarea iniţierii involuntare, adică a copiilor care o primesc –, cel care încă de la început pleacă prin sat cu Koyemshi (dansatori ai ploii), spre a se informa

[1253] Stevenson, 100-101. Această iniţiere a copiilor ar putea fi comparată cu cea care avea loc în Mexic, la fiecare patru ani, la sfîrşitul anului, în ziua sărbătorii focului; Sahagun, 76, 165, 290.
[1254] Stevenson, 103. Cf. *supra*, p. 101.
[1255] Stevenson, 104.
[1256] A se vedea, de exemplu, Spencer & Gillen, *Native Tribes*, 248.
[1257] Stenvenson, 89-94.
[1258] Stenvenson, 91.
[1259] Stenvenson, 92.

despre copiii care pot fi inițiați; mamele își oferă copiii de patru și cinci ani, spunîndu-i lui Siskia că aceștia nu au nume și rugîndu-l să le dea unul. Siskia jupoaie iepurele, umple blana cu scoarță de cedru și pune ghips în găvanele ochilor. Acest iepure este păstrat în camera cultuală de nord, iar cînd vine momentul inițierii, ridicîndu-l la nivelul gurii sale, Siskia vorbește în locul iepurelui, astfel încît să fie înțeles de către Koyemshi-i care se află în jurul trapei din acoperiș: „Nepoțelul vostru este supărat; el vrea ceva de mîncare, dați-i hrană", iar Koyemshi-i pleacă să caute linte de diverse culori și alte lucruri comestibile pentru „nepoțel"[1260]. Iepurele nu figurează în riturile proprii inițierii, dar acest rit preliminar, care marchează o relație directă între inițiere și iepurii uciși pentru ploaie și grîne (în aceasta constînd cam toată religia populației zuñi), este semnificativ.

II

La cei ne-civilizați se întîlnesc și alte feluri de inițiere: cele individuale, ale magicienilor, care îi așază pe aceștia într-o relație personală cu un spirit; cele care se perpetuează, într-o oarecare măsură, în cadrul regalităților sacerdotale sau în sacerdoții; și cele ale confreriilor, grupuri selecționate în cadrul societăților primitive, din care decurg cultele misteriilor, în rîndul cărora, în mare măsură, trebuie să socotim și creștinismul.

La triburile din Australia centrală, mai ales la populația arunta, se presupune că magicienii sînt unul cîte unul inițiați de către un spirit care îi ucide, le ia organele interne pentru a le da altele și le pune în trup magia care le va permite să opereze vindecări și vrăji, apoi îi aduce la viață, nemaiavînd nevoie decît să învețe rețetele practice ale artei lor; sau de către magicieni care îndeplinesc anumite rituri pentru a face vraja să pătrundă în corpul candidatului și pentru a figura înlocuirea organelor interne[1261]. La populația warramunga, se consideră că magicianul primește, o dată cu organele interne, un șarpe mic care întrupează forța magică. La populația worgaia, șarpele este plasat în capul magicianului care, de altfel, poartă în septumul nasului un obiect mic, imagine sau simbol al șarpelui[1262]. La populațiile binbinga și mara, alte triburi din nordul Australiei, se spune în mod clar că spiritul inițierii magice își pune propriile organe interne în pîntecele candidatului[1263]. Nu s-ar putea exprima mai plastic transmiterea spiritului, dat fiind că la aceste neamuri sediul sentimentelor se află în pîntece.

Magicienii sînt, mai mult sau mai puțin, și vrăjitori, iar la populația anula, un alt trib din nord, ei sînt numai atît și nu fac decît vrăji[1264] (dar cazul acesta este totuși excepțional). O specificare clară a activității magice în limitele interesului social sau în afara și în ciuda acestui interes duce la o distincție formală între magicianul vraci și vrăjitor. Pe de altă parte, magicienii, oameni ai spiritului, devin lesne preoți și puțin lipsește ca ei să devină astfel în anumite triburi din Australia. Kurnai, trib din sud-est, avea două feluri de oameni inspirați: ghicitorii sau prezicătorii (inițiați de către spiritele întîlnite în pădure, care îi duceau în cer, unde îi vedeau pe locuitorii de acolo dansînd, astfel încît reveneau înzestrați cu cîntece și cu dansuri pentru kurnai) și magicienii vindecători (care erau inițiați în mod

[1260] Stenvenson, 97-98.
[1261] Spencer & Gillen, 523-529.
[1262] Spencer & Gillen, *Northern Tribes*, 481-486.
[1263] Spencer & Gillen, 487-488.
[1264] Spencer & Gillen, 489.

asemănător, în visul din cer)[1265]. Magicienii populației wiradjuri, trib din aceeași regiune australiană, își primeau puterile de la Baiame în persoană, în condiții analoage[1266]; și deoarece Baiame, spirit al cerului, nu era departe de a fi zeu, funcțiile acestor magicieni nu erau departe de fi un sacerdoțiu. La anumite triburi din același ținut australian, importanța rolului magicienilor îi va face pe aceștia să pretindă rituri oficiale sau îi va face pe conducători să pretindă a fi și magicieni: la populația yuin, de exemplu, riturile de inițiere sînt conduse de către șefi-magicieni[1267] – eboșă slabă a unei magistraturi religioase, a unui sacerdoțiu regal, cum era la vechile neamuri civilizate.

De altfel, funcțiile căpeteniei aveau un caracter magic și au putut evolua – la neamurile care se îndreptau către civilizație – fie către sacerdoțiul regal, fie, prin dublarea acestuia, către sacerdoțiul distinct de regalitate sau de magistratura civilă, fără a absorbi funcțiile magicianului-vindecător[1268]. Vedem astfel la neamurile mesopotamiene o regalitate al cărei caracter religios s-a menținut pînă la sfîrșit, atît în Asiria, cît și în Babilon. Alături de rege exista un sacerdoțiu pentru serviciul marilor temple, apoi specialități magico-sacerdotale, preoți-ghicitori, preoți-exorciști și chiar preoți-cantori. Sîntem departe însă de a cunoaște toate formele de consacrare ale acestor diferite sacerdoții, iar acolo unde le cunoaștem pe toate, nu se vădește că consacrarea personală se face prin intermediul sacrificiului.

Regele din Uganda prezida cultul național, iar persoana sa era sacră, însă, pe cît se pare, numai în virtutea accesului său la funcții și a eredității, nu ca urmare a unei consacrări speciale[1269]. Pare sigur că, în vremurile vechi, regalitatea era premiul unei lupte între fiii sau rudele regelui defunct, și, în acest caz, învingătorul se manifesta ca un veritabil moștenitor sau depozitar al puterii regale; o luare, simbolică, în posesie ținea loc de consacrare. Puterea regală era apoi păstrată prin adevărate sacrificii. La încheierea doliului predecesorului său, regele cerea să i se aducă doi oameni luați de pe drum, în anumite condiții; lansa o săgeată înspre unul și îl însărcina pe celălalt cu paza soțiilor sale. Primul era strangulat și aruncat în rîu, sub rădăcini de papirus, astfel încît să nu mai fie revăzut vreodată. Mai tîrziu se expedia în regatul Bunyoro un om ales în aceleași condiții, împreună cu o vacă, o capră și resturile stîlpului central al colibei care acoperise mormîntul vechiului rege, stîlp care fusese tăiat pentru ca să se obțină prăbușirea colibei peste mormînt. Omul și animalele erau tratate conform ritului *kyonzire*[1270], acest sacrificiu, precum precedentul fiind un rit de eliminare a influențelor rele (în consecință, un simplu rit de protecție a regelui)[1271]. La doi sau trei ani după eveniment, încă un om era aruncat în apă, în aceleași condiții ca prima dată și în același scop[1272]. Sacrificiile de vieți umane, care caracterizau vizita la Nankere pentru prelungirea zilelor regelui[1273], aveau o semnificație cu totul diferită. Căpetenia Nankere, care conducea un clan din nordul districtului Busiro, nu îl vedea pe rege decît cu această ocazie, acesta fiind primul eveniment important al domniei sale. În acest scop, el alegea pe unul dintre fiii săi (sau, în lipsa fiului, o rudă), care, tratat princiar timp de cîteva săptămîni, era

[1265] Howitt, 389.
[1266] Howitt, 405.
[1267] Howitt, 516 ș.urm.
[1268] Cf. *supra*, p. 22.
[1269] A se vedea Roscoe, 189 ș.urm.
[1270] Cf. *supra*, p. 59 și 234-235.
[1271] Roscoe, 197 (cf. 108-109).
[1272] Roscoe, 210.
[1273] Roscoe, 210-212.

prezentat monarhului care sosea și dat apoi gărzilor, pentru a fi ucis cu lovituri de pumn; mușchii dorsali ai tînărului serveau la confecționarea de inele pentru glezna regelui; probabil că acestor inele li se atribuia virtutea longevității. Regele își urma turneul, omorînd aici un om, dincolo copii, în altă parte pe cel dintîi care i se prezenta aducînd iarbă pentru o colibă pe care monarhul anunța că intenționează să o construiască. Capul omului era plantat în vîrful colibei în care regele se instala imediat ce era gata; pe toată durata domniei, coliba se păstra ca un fel de sanctuar-fetiș. Toate aceste sacrificii se făceau în vederea creșterii puterii regale sau pentru protejarea acesteia. Ele nu creau această putere, dar o sporeau, o întrețineau și o garantau, atît cît este posibil, împotriva pericolelor scăderii sau pierderii ei.

Un ultim rit, demn de precedentele și care le încoronează, pare a fi fost de simplă protecție. După vizita regelui la Nankere, cea mai mare veselie se producea la sărbătoarea comemorativă a urcării sale pe tron. Cînd totul se încheia, toboșarii își aduceau instrumentele, în afară de unul, numit *busemba*, pe care se prefăceau a-l uita. Individul care îi anunța despre această neglijență era prins și ucis, iar oasele brațelor sale procurau bețele de care se serveau pentru a bate *busemba*. Această tobă nu era bătută decît la această dată în decursul domniei, ea fiind păstrată ascunsă pînă la domnia următoare; dar bețele erau mai des folosite, deoarece preotul Mutebi, care păstra respectivele bețe (cărora li se agățau clopoței mici), apărea din cînd în cînd în camera regală, purtîndu-le pe sub pielea de vacă cu care era învelit din cap pînă-n picioare; brusc, scotea oasele, le ciocnea între ele și scotea sunete, apoi le ascundea la loc, după care reîncepea, iar apoi pleca în liniște să pună oasele la locul lor. Se povestea că inventatorul acestor bețe era Tembo, al patrulea rege al Ugandei, care fusese ucis de propriul său bunic și predecesor, Kimera; pentru a domoli sau, mai degrabă, pentru a ține la distanță spiritul care îl urmărea, Tembo s-a gîndit să facă o tobă care să fie bătută cu oasele unui om[1274]. Acest mit ne edifică asupra obiectului ritului.

Același preot Mutebi era păstrător al unei alte relicve puternice: biciul confecționat din pielea fiului lui Nankere[1275]. În ziua sărbătorii în care se scotea *busemba*, Mutebi mergea prin mulțime ținînd biciul sub mantie; din cînd în cînd îl scotea pentru a lovi oamenii și de la fiecare dintre cei pe care îi lovea cerea o sumă – variabilă în funcție de posibilitățile lor – care, ni se spune, îi scotea din starea de neputință sexuală dobîndită în urma loviturii de bici. Fie că s-au înșelat sau nu în ceea ce privește sensul contribuției cerute, lovitura de bici nu putea fi, la origine, decît un farmec pentru virilitate, pentru fecunditate, un farmec împotriva impotenței, contribuția fiind o plată pentru serviciul făcut. Forța biciului arată care putea fi forța șnururilor de la glezne, confecționate pentru rege din mușchii dorsali ai fiului lui Nankere.

Mai sacră încă decît persoana regelui Ugandei era cea a faraonilor vechiului Egipt. Faraonul era de rasă divină și se considera că este născut din coapsele lui Amon-Ra, dar această origine sacrosanctă, retrospectiv acceptată, nu-l împiedica să fie consacrat în mod special pentru funcția sa, nici să i se reînnoiască destul de des această consacrare, atît în ceea ce privește statuile regelui, cît și în ceea ce-l privește pe regele însuși. Mai întîi, candidatul regal era purificat și prezentat zeilor, apoi proclamat înaintea oamenilor, în mod obișnuit de către regele domnitor, care îl desemna ca succesor al său și care, în acea împrejurare, îl reprezenta pe Amon-Ra. Luînd prințul de braț, regele „îi făcea pase care îi dădeau fluidul vieții", apoi îl proclama, enunțînd numele sale oficiale și declarîndu-l fiu al lui Amon, divin și

[1274] Roscoe, 213.
[1275] Roscoe, *loc. cit*.

deținător al fluidului vieții zeilor[1276]. Apoi avea loc încoronarea propriu-zisă, care se împărțea în patru scene[1277]: darul regalității de sud, cel al lui Horus, și cel al regalității din nord, cel al lui Seth, prin conferirea a două coroane simbolice sau mai degrabă magice și sacramentale; unirea celor două regiuni sau regate, la picioarele, sau, mai exact, sub tronul regelui așezat, sudul și nordul fiind reprezentate printr-un lotus și printr-un papirus care adunau în jurul unui stîlp, sub tron, legăturile păstrate de către Horus și Seth; „turul exterior al zidului", pentru luarea în posesie simbolică și efectivă a teritoriului egiptean; în sfîrșit, urcarea la zeu și îmbrățișarea prințului de către zeu, pentru consacrarea definitivă a monarhului căruia i s-a conferit încă o dată fluidul divin. Dat fiind modul în care se întreținea viața divină – a zeilor și, de acum, a regelui –, consacrarea regală este dependentă de sacrificiu în mod indirect.

De altfel, aceste rituri de consacrare sînt un soi de serviciu divin și revin în ceremoniile cultului obișnuit, pe care regele în persoană sau preoții care îi reprezintă îl îndeplinesc în serviciul comun al zeilor și al morților. Le regăsim în cultul închinat regelui însuși în camera numită a adorației, în ceea ce privește ceremoniile cultului cotidian; iar pentru sărbătorile *sed*, în care se reînnoiește regalitatea, în sala destinată acestor sărbători. Cultul efectuat în camera de adorație este adresat regelui sau dublului din statuia sa și cuprinde două serii de rituri, pentru sud și pentru nord: purificări, îmbrățișări, întronizări, masa sacră, prin care regele participă la sacrificiul și la puterea sa, precum zeii și morții[1278]. Ceremoniile sărbătorilor *sed* constituie o dezvoltare solemnă a acelorași rituri și o reînnoire a vieții divine a monarhului, pentru o altă perioadă de regalitate[1279]. În felul acesta se explică solidaritatea care exista între zei și rege și care permitea acestuia din urmă să le spună zilnic, cu îndrăzneală: „Suflete divine ale Heliopolisului, voi sînteți tefere dacă eu sînt nevătămat[1280]". Faraonul era perpetuu consacrat zeu, pentru a putea la fel de perpetuu să întrețină viața zeilor.

Ritul propriu consacrării regale[1281] în ritualul brahmanic trebuie așezat în categoria sacrificiilor somei, care nu comportă decît o singură zi de solemnitate. Ceremoniile speciale ale acestei consacrări sînt însă, pur și simplu, intercalate în riturile somei, și se poate presupune că, mai întîi, ele au avut o existență independentă. Consacrarea persoanei regale se face prin mijlocirea unui lichid în care intră șaptesprezece elemente, în care este inutil să mai spunem că s-a dorit concentrarea virtuților ce trebuia transmise prințului. Găsim aici apa din rîul Sarasvati, apă luată din curentul rîului în condiții determinate, picături culese de la o aversă cînd soarele strălucea, lichid luat din uterul unei vaci etc. etc. Regele este asimilat în mod mistic cu Indra și cu regele celest Varuna. Lichidul ungerii este depus în patru vase și este împrăștiat succesiv deasupra regelui de către patru persoane: preot, rudă a regelui, prinț și agricultor. Lectura legendei lui Șunahșepa, care se face apoi, atestă că, la origine, ceremonia cuprindea sacrificiul unei victime umane, pentru viața regelui[1282]. Legenda lui Șunahșepa ar putea sugera că sacrificiul se făcea pentru prezervarea existenței sau a sănătății monarhului[1283]; este posibil însă

[1276] Moret, *Royauté pharaonique*, 75-86.
[1277] Moret, 87-106.
[1278] Moret, 209-233.
[1279] Moret, 235-269.
[1280] Moret, *Rituel*, 21; *supra cit*., p. 19.
[1281] *Rajasuya*. Hillebrandt, 143-147; Oldenberg, 403.
[1282] *Supra*, n. 159.
[1283] Prințul Harișciandra este lovit de boală pentru că a amînat sacrificiul fiului său pe care îl închinase dinaintea nașterii sale, și, în cele din urmă, acest fiu este înlocuit de Șunahșepa, pe

și ca sacrificiul să fi fost împlinit pentru un efect pozitiv, precum cele care se celebrau în Uganda pentru prelungirea vieții regelui, și nu doar pentru a înlătura un rău. Un simulacru de razie asupra turmelor rudelor regelui și unul de luptă împotriva acestora ar prilejui presupunerea că, la origine, regalitatea însăși era premiul unei lupte care nu avea loc după consacrare, precum simulacrul, ci înainte. Preparativele acestei ceremonii – pe care mai multe ritualuri o plasează în primăvară – durau un an, iar în cursul anului care urma consacrării, pînă în ziua aniversară a încoronării, regele nu-și tăia deloc părul, desigur pentru a nu pierde nimic din forța dobîndită prin consacrare. Toți cei din țară, în afara brahmanilor, urmau exemplul regelui, ca și cum populația ar fi fost consacrată o dată cu el, și nu se atingeau nici de coama cailor[1284].

Un alt sacrificiu[1285] se aseamănă într-atît cu ritul de consacrare încît ne putem întreba dacă nu cumva era o altă formă a acestui rit, ulterior alocată uzului vag pe care îl are acum în cadrul ritualului. Ritul special al acestei consacrări se intercalează, precum precedentul și în același mod, în liturghia somei. Întregul serviciu este dominat de numărul șaptesprezece. Cel care sacrifică și soția sa poartă coroane de aur, ca și preoții, de altfel. Consacrarea este precedată de o cursă la care participă șaptesprezece care, iar cel al persoanei care sacrifică trebuie să ajungă primul. În acest caz, iarăși ne putem întreba dacă această luptă nu a început prin a fi reală. După cum în ritualul de consacrare a regilor există o urcare către cer, tot astfel aici există o ascensiune către stîlpul de sacrificiu, care este calificată drept urcare la soare. Este limpede că aceste rituri îl prezintă pe cel care sacrifică drept administrator al lumii și stăpîn al anului, ceea ce se potrivește cu o anumită idee primitivă a funcției regale, însă nu cu promovarea particularilor. După urcarea la soare, cel care sacrifică se așază pe un tron și primește consacrarea prin intermediul unui amestec a șaptesprezece substanțe, toate alimentare. Anumite autorități amestecă lichidul cu toate substanțele alimentare cunoscute, mai puțin una, de la care cel care sacrifică se va abține toată viața[1286].

Sacrificiul solemn al calului[1287], care este una dintre cele mai vechi ceremonii ale religiei vedice, a fost mereu un sacrificiu regal care pare a nu fi fost făcut pentru a inaugura regalitatea, dar a cărui semnificație originară nu o știm prea bine. Se spune că era oferit de către vechii regi pentru binele regatului atunci cînd, după încoronarea lor, parcurseseră lumea. Sîntem tentați să credem într-un sacrificiu periodic la origine, în relație cu funcția regală, dar despre care nu putem spune dacă era destinat a reînnoi virtutea acesteia. Este semnificativ de știut că sacrificiul avea loc la începutul primăverii, calul fiind ales cu un an înainte în cadrul unei mari ceremonii și supus practicii religioase pe care o inaugura și la care, într-o anumită măsură, participa însuși regele. În timpul anului care precede sacrificiul, calul, care trebuie să fie negru și alb, trăiește în libertate cu cai bătrîni, trecuți de douăzeci și patru de ani. El este supravegheat de tineri pentru a-l feri de orice accident și, de asemenea, de împerechere, deoarece trebuie să-și păstreze castitatea. Jertfirea sa se petrece în mijlocul unui serviciu al somei care durează trei zile, dintre care prima

---

care zeii îl eliberează în momentul jertfei. Boala prinţului se află în relaţie cu violarea legămîntului său şi poate să nu semnifice nimic în legătură cu intenţia sacrificiului de înlocuire, în legătură cu care se citea legenda lui Şunahşepa; se mai poate crede că sacrificiul în discuţie se făcea pentru viaţa regelui, pentru păstrarea sănătăţii şi a vieţii sale.

[1284] Hillebrandt, 147.

[1285] *Vajapeya*. Hillebrandt, 141-143.

[1286] Cf. *supra*, n. 1189.

[1287] *Asvamedha*. Hillebrendt, 149-152; Oldenberg, 404-406.

trebuie să fie o zi cu lună plină. Fiecare dintre cele trei zile comportă jertfirea către Agni-Soma a douăzeci și una de victime, deoarece există douăzeci și unu de stîlpi de sacrificiu. Calul este principala victimă a celei de-a doua zile. Cîntecul ritual îl asimilează lui Indra, lui Varuna, fiind mai ales calul soarelui sau soarele-cal; receptacol al focului și al luminii, el este Agni, el este Soma, sămînța sa fiind lichidul vieții[1288]. Este ucis prin sufocare, precum alte victime animale, iar prima soție a regelui se întinde lîngă calul mort, peste ei fiind întinsă o cuvertură – rit al căsătoriei, care, în esență, are același sens precum toate riturile de acest fel. Calul este considerat sursă a întregii vieți, iar regina primește darul fecundării nu doar pentru ea, ci pentru toate femeile; și putem spune, pentru toate femelele, chiar pentru întreaga natură. O importanță aparte primea baia pe care o făcea regele la sfîrșitul celei de-a treia zile; dacă intrau în apă imediat ce ieșea regele din ea, cei mai mari criminali erau de îndată curățați de păcatele lor[1289]. Ne putem întemeia pe acest indiciu pentru a presupune că, pentru regele însuși, sacrificiul era un soi de regenerare.

Într-un ritual brahmanic[1290] se celebra un sacrificiu uman, la fel cum se derulase odinioară și în aceleași condiții sacrificiul calului. Aleasă cu un an înainte, victima, brahman sau războinic, era lăsată în libertate timp de un an, dar ținută în abstinență, apoi sufocată precum calul și, de asemenea, unită după moarte cu prima soție a regelui[1291]. Identitatea dintre rituri a părut suspectă multora[1292], care au văzut în sacrificiul omului o ficțiune liturgică. Cum spiritul vechii religii vedice nu respingea deloc sacrificiul uman, nimic nu dovedește că sacrificiul solemn al omului nu ar fi la fel de vechi precum sacrificiul calului, dacă nu cumva mai vechi. Ne-am putea totuși întreba dacă, la început, victima nu cumva era regele însuși, ceea ce ar fi făcut din această ceremonie un sacrificiu realmente de reînnoire a regalității și, deopotrivă, unul pentru reînnoirea și fecunditatea naturii.

Consacrarea regilor lui Israel, stabiliți peste o națiune care deja își avea sacerdoțiul ei, consta într-o simplă oncțiune cu ulei[1293], prin care Iahve își instituia un locțiitor pentru guvernarea poporului său. Sub regimul Legii, consacrarea preoților comportă mai multe ceremonii decît în cazul consacrării regelui. Este nu atît o consacrare, cît o inaugurare a unui ministeriu pentru care cineva este desemnat, fiind radical consacrat prin naștere. Exodul și Leviticul[1294] îl prezintă pe Aaron, adică pe marele preot, și pe fiii săi, adică preoții, făcînd baie; apoi Moise îl îmbracă pe Aaron cu costumul pontifical, iar fiii săi îmbracă roba de in, centura și acoperămîntul pentru cap. Consacrarea preoților fiind legată de cea a altarului, Moise începe prin a stropi cu ulei altarul și întregul mobilier al cultului[1295], apoi

---

[1288] Bergaigne, *Religion védique*, I, 155, 158, 172, 228. A se compara ceea ce se spune despre sămînţa taurului primordial în tradiţia magilor perşi, de asemenea, semificaţia pe care pare a o avea la origine sacrificiul taurului, în misteriile lui Mithra; *Mystères païens*, 192, 197-198.

[1289] Hillebrandt, 152.

[1290] *Purushamedha*, Hillebrandt, 153.

[1291] Cf. *supra*, n. 332.

[1292] Mai ales lui Oldenberg, 311.

[1293] *1Sam*., X, 1; XVI, 12-13; *2Rg*., IX, 1-6. Aceste povestiri sînt legendare, dar presupun un uz care, pe scurt, este atestat în alte părţi, *2Sam*., V, 3; *1Rg*., I, 39; *2Rg*., XI, 12, şi prin calificativul „uns al lui Iahve", atribuit regilor.

[1294] *Ex*., XXIX; *Lev*., VIII.

[1295] Cf. *supra*, n. 1232. *Ex*., XXIX, 7 nu specifică decît oncţiunea lui Aaron, care se face în *Lev*., VIII,. 12, nu cea a mobilierului şi a altarului, *Lev*., VIII, 10-11.

împrăștie uleiul oncțiunii pe capul lui Aaron. Această consacrare nu se face decît marelui preot, astfel încît ritul esențial al consacrării pontificatului este același cu cel al încoronării regale. Poate că a fost împrumutat pentru a da un nou impuls pontificatului postexilic. Sacrificiul taurului pentru „păcat" și al berbecului prin ardere de tot se referă la altar[1296]. Un al doilea berbec oferit ca sacrificiu pentru pace se referă la preoți[1297]. Aaron și fiii săi pun mîinile pe acest berbec, așa cum au făcut asupra capetelor victimelor de dinainte, Moise îl înjunghie, iar cu sîngele berbecului atinge lobul urechii drepte a lui Aaron, policele mîinii drepte și degetul mare al piciorului drept; la fel face cu fiii lui Aaron, după care răspîndește sîngele în jurul altarului, conform ritului obișnuit al acestor sacrificii. Apoi pune în mîinile lui Aaron și ale fiilor săi bucăți din victima rezervată pentru altar, precum și pîinile jertfei, care consituie însoțitoarele acestei ofrande. Preoții ridică totul înaintea lui Iahve, adică fac gestul oblației, însă Moise, adică preotul consacrator, este cel care, de data aceasta, le aruncă în focul altarului, mai puțin umărul drept al berbecului, care, în aceste sacrificii, revine preotului consacrator și care trebuie să rămînă pentru preoții consacrați, împreună cu restul victimelor. În cazul de față, consacratorul oferă pentru sine pieptul victimei și îl păstrează pentru sine deoarece este partea sa în cadrul serviciului de consacrare. Un ultim rit, care pare adăugat, încheie consacrarea preotului și a echipamentului său: pentru a încheia, Moise îi stropește pe Aaron și pe fiii săi, oameni și veșminte, cu un amestec de ulei de oncțiune și de sînge al sacrificiului[1298]. Prin aceasta se încheie tot ceea ce privește consacrarea lor. În aceeași zi ei va trebui să mănînce cărnurile victimei și pîinile oblației care nu au fost consumate pe altar, apoi vor rămîne în sanctuar pentru șapte zile, îndeplinind ei înșiși sacrificiile prescrise pentru consacrarea altarului. Se poate presupune că inaugurarea comună a preoților[1299] coincidea în mod regulat cu o purificare periodică sau o reînnoire anuală a acestei consacrări.

Oricum ar sta lucrurile sub acest ultim aspect, oncțiunea lui Aaron este o consacrare concretă, iar depunerea oblațiilor pe mîinile preoților se face pentru a inaugura serviciul lor, nu pentru a semnifica partea care li se cuvine, deoarece în aceasta este inclusă și partea de sacrificiu ce aparține lui Iahve. Acest rit este important deoarece desemnează în mod obișnuit investitura preotului. A face un preot înseamnă „a-i pune în mîini"[1300]: înaintea lui Iahve el nu trebuie să apară niciodată cu mîinile goale[1301]. Aspersiunea finală este o combinație de purificare și de consacrare asupra căreia nu este locul să insistăm aici. Mai dificilă este interpretarea ritului aplicării sîngelui la urechea dreaptă, la policele și la degetul mare al membrelor drepte ale preoților[1302]. Această interpretare se complică în urma întîlnirii aceluiași rit în sacrificiile prescrise pentru curățarea leprosului la templu[1303]. Pentru aceasta sînt cerute trei victime: un miel pentru „reparație", un berbec tînăr pentru „păcat" și un miel pentru holocaust; victima principală este mielul reparației, celelalte două putînd fi înlocuite cu porumbei, dacă ofertantul este sărac. Or, preotul oficiant ia din sîngele primei victime și face aplicația la urechea dreaptă și la

[1296] *Ex*., XXIX, 10-18; *Lev*., VIII, 14-21.
[1297] *Ex*., XXIX, 19-20; *Lev*., VIII, 22-29, 31-32.
[1298] *Lev*., VIII, 30. Rit care nu este prevăzut în *Ex*., XXIX.
[1299] Poate că nu cea a marelui preot, dar consacrarea propriu-zisă a acestuia nu comporta decît o oncţiune.
[1300] *Ex*., XXIX, 24; *Lev*., VIII, 27. Cf. *Jud*., XVII, 5.
[1301] *Ex*., XXIII, 15; XXXIV, 20.
[1302] *Ex*., XXIX, 20; *Lev*., VIII, 23.
[1303] *Lev*., XIV, 10-20.

degetele mari din dreapta ale ofertantului. Acesta mai are o sticlă de ulei, pe care preotul o varsă în mîna sa stîngă, își înmoaie arătătorul mîinii drepte și face aspersiunea de șapte ori înaintea lui Iahve (adică, probabil, înaintea altarului), apoi aplică uleiul deasupra sîngelui, pe ureche și pe degetele din dreapta ale ofertantului; în cele din urmă, împrăștie restul de ulei din mîna sa pe capul ofertantului, după care purcede la sacrificiul pentru „păcat" și la holocaust. Așadar, leprosul va fi cel consacrat, precum preoții, sau preoții și pontiful însuși vor fi purificați, precum leproșii? Dacă luăm în calcul doar preoții, am spune fără a ezita că urechile, mîinile și picioarele sînt în mod concret consacrate prin serviciul lor[1304], și în felul acesta trebuie înțelese lucrurile; prin sîngele victimei, membrele sînt adaptate la funcția lor sfîntă. Tot ceea ce se poate spune despre lepros este că ritul nu face doar să îl purifice, ritul celor două păsări[1305] avînd loc înainte, ci, prin oncțiune – care are de asemenea o semnificație pozitivă sau, cel puțin, a avut la origine o astfel de semnificație –, repune și păstrează sănătoase membrele ofertantului. Similitudinea riturilor este cu atît mai extraordinară cu cît nu poate fi intenționtă.

Preoții spiritelor de la populația ewe din Togo se recrutează în condiții care amintesc de luarea în posesie a magicianului australian de către spiritul care îl inițiază, dar cu deosebirea că fiecare spirit pare a fi cel al unei boli care îl lovește mai întîi pe cel pe care spiritul vrea să îl aducă în serviciul său. Astfel, cutare spirit al cărui sanctuar este lipsit de preot trimite o boală unui individ capabil să îndeplinească acest serviciu. Preotul unui alt spirit îl instruiește pe bolnav asupra situației sale, indicîndu-i tratamentul prin mijlocirea căruia și-ar putea recîștiga sănătatea și, devenit preot al zeului, ar putea să administreze aceleași rețete salvatoare pentru însănătoșirea altor bolnavi[1306]. La acest neam există o importantă confrerie de preoți-magicieni care se recrutează în acest fel, confreria *afa*[1307], un soi de magie divinatorie care se ocupă cu alungarea tuturor relelor, în speical a bolilor, și ale cărei practici, extrem de complicate, prezintă cel mai bizar amestec de fetișuri, mai mult sau mai puțin puternice – în al căror prim rînd se află geniul propriu al preotului –, de rituri eliminatorii, de ofrande și de rugăciuni. S-a putut vedea că preotul însuși, în cadrul inițierii sale – care nu are nimic dintr-o consacrare propriu-zisă, ci este mai degrabă o instruire cu comunicare de rețete și de obiecte magice –, este asigurat împotriva morții printr-un simulacru de înmormîntare întrutotul analoagă celei practicate la mongoli în vederea prelungirii existenței[1308].

Mai apropiată de o inițiere religioasă și de serviciul unui zeu personal este inițierea fetișorului, la populația fang din Congo[1309]. Inițierea se face printr-un sacrificiu, care este totemic, nu al totemului clanului, ci al totemului special al confreriei căreia i se alătură candidatul. Acest totem este o pasăre sau un animal rapid (de pildă, o antilopă). Precum în cadrul altor sacrificii totemice ale acestei populații, sacrificiul totemului este întotdeauna precedat de un sacrificiu închinat totemului, iar victima acestui sacrificiu preliminar, atunci cînd este vorba despre inițierea fetișorului, trebuie să fie o victimă umană, sclav străin, uneori o femeie din trib – deoarece femeile nu au totem –, dar niciodată un bărbat fang. Acest sacrificiu, care, într-o anumită măsură, este o propițiere a totemului, pare a fi, în principal, un sacrificiu

[1304] Kautzsch, 128.
[1305] Cf. *supra*, p. 19.
[1306] Spieth, 18, 41. Cf. *supra*, p. 116, ceea ce s-a spus despre vindecătorii de *tromba*, din Madagascar.
[1307] Spieth, 192.
[1308] Cf. *supra*, p. 46-47 și 217.
[1309] Trilles, 482-483.

auxiliar față de sacrificiul totemic, fiind destinat creșterii forței și eficienței acestuia. Împingînd înaintea sa victima umană, candidatul face de trei ori ocolul victimei totemice încă vii, apoi, întorcînd și legînd victima umană de totem, îi taie gîtul, adună sîngele într-un vas care nu va servi decît în această ocazie unică, iar fetișorii, care formează întreaga asistență, și candidatul își înmoaie unul după altul mîna în sînge pentru a stropi totemul în timp ce dansează în jurul acestuia. Apoi, fetișorul principal, mînjind cu sînge gîtul victimei totemice, taie gîtul acesteia și adună sîngele în vasul în care deja se află sîngele primei victime; fiecare agită amestecul cu mîna, vasul este pus pe foc, iar cînd sîngele începe să se coaguleze, îl beau cu toții, candidatul bînd ultimul și absorbind tot ceea ce a rămas pe fundul vasului. Cele două victime sînt puse pe foc, dar victima umană este recuperată la un moment dat, spre a fi mîncată, în vreme ce totemul este lăsat să ardă de tot. În același fel se pun pe foc oasele victimei umane. Aceste oase calcinate sînt apoi pisate și amestecate cu cenușa rezultată din arderea oaselor totemului. Cenușa este împărțită între fetișorii de față, dar cea mai mare parte rămîne la noul fetișor, pentru care constituie fetișul personal. El se va servi de acesta în orice ocazie care va impune recursul la totem, iar cînd va asista la inițierea unui alt fetișor, precum toți confrații săi, el va depune pe victima totemică cîteva fire din această cenușă, marcînd și efectuînd astfel unitatea permanentă a confreriei, întru totemul ei.

Această inițiere cvasi-sacerdotală se petrece, așadar, printr-un dublu sacrificiu, care tinde să încorporeze fetișorul în confreria specială în care este admis, și, prin intermediul comuniunii sîngelui celor două victime, să îi asigure carnea celei dintîi, virtutea magică a statutului său, iar, prin fetișul pe care i-l procură dublul sacrificiu, asistența exterioară a acestei virtuți încarnate și aproape personificate în totem. Ca rit de confrerie, această inițiere se leagă de cele despre care ne-a rămas să vorbim în continuare.

III

În fapt, la destule popoare civilizate, în mod independent de inițierea generală ale cărei exemple le-am văzut mai sus, există rituri de inițiere pentru societăți mai înguste și ale căror ceremonii sînt secrete[1310]. Originea și obiectul primitiv al acestor societăți nu sînt prea clare. Aceste confrerii trebuie să fi apărut printr-un soi de specificare nesesară a funcțiilor sociale, într-o anumită măsură ele decurgînd din clasele de vîrstă care se întîlnesc la mulți dintre cei ne-civilizați și care, fără a fi identice, se regăsesc și la anumite triburi din America de Nord. Se pare că fiecare dintre aceste societăți își are spiritul ei, care nu are nevoie să fie, precum cel al confreriilor de fetișori fang, un animal totemic. Modalitatea în care acesta își ia oamenii în posesie este conform celei în care a fost reprezentată inspirația divină la diferite popoare ale Antichității. Chiar scenele de delir colectiv, care au loc la întîlnirile ceremoniale, au putut da consistență ideii unui spirit ce există în afara acestor membri ai societății, deoarece o forță invizibilă pare a pune stăpînire pe ei, pare a-i deposeda de ei înșiși, pare a le sugera emoții și acte care nu aparțin propriei lor naturi. Adesea, riturile conțin un simulacru de moarte, cu învierea inițiatului, care amintește de inițierile australiene, dar și de misteriile păgînismului greco-roman și

[1310] Asupra acestor confrerii a se vedea lucrarea lui Webster, *supra cit*., n. 1241; Frazer, *Totemism and exogamy*, III; indicații sumare în „Revue d'histoire et de littérature religieuses", II, s.n., 1911, 276-290 și IV, 1913, 173-174.

de interpretarea paulinică a botezului creștin[α]. Aceste inițieri se pot îndeplini însă fără intervenția a ceva care să se asemene unui sacrificiu.

În vechea Romă, salienii, arvalii, lupercii, chiar și fețialii, pontifii, augurii, vestalele erau adevărate confrerii de cult, avîndu-și inițierea lor specială, ale cărei condiții nu le cunoaștem. Cu toate acestea, ritul de inițiere al lupercilor a putut fi conjecturat cu destulă verosimilitate. În chiar ziua Lupercaliilor, înainte de cursa lustratorie[1311], în timpul sacrificiilor preliminare care constau în jertfirea de țapi, doi bărbați tineri se prezentau pentru a li se aplica pe frunte sîngele victimelor, pe care-l ștergeau apoi cu o bucată de lînă îmbibată în lapte, după care trebuia să rîdă și să ia parte la cursă[1312]. Prin aplicarea sîngelui, au fost asimilați victimelor lui Faun însuși, la care se referă sacrificiul, ei devenind țapi, dar în chip de țapi morți prin sacrificiu. Nu contează că virtutea țapului trece în ei și că au murit mistic ca oameni, pentru a reînvia ca preoți-țapi. Desigur că niciodată nu a fost vorba aici despre sacrificiu uman, ci doar despre un simulacru sau un simbol al morții, precum în multe dintre aceste inițieri[1313]. Probabil că aplicarea laptelui nu se face în vederea purificării tinerilor, avînd în vedere că nu au fost pîngăriți prin sîngele țapilor; mai degrabă, este semnul sacramental al regenerării lor, al noii lor vieți de preoți-țapi; firește că trebuie să rîdă, deoarece iată-i înviați și țapi, drept care își aplică o piele de țap în jurul șalelor și fug împreună cu alți luperci, după cum povestea legenda că făcuseră odinioară Romulus și Remus[1314].

În Mexic, bărbații tineri care mîncau statuia de aluat a zeului Uitzilopochtli în ziua sărbătorii sale erau, prin chiar aceasta, consacrați în slujba zeului timp de un an și, în consecință, formau un soi de confrerie provizorie, care se recruta și se constituia prin comuniunea sacră[1315]. Aluatul statuii era făcut din grăunțe înmuiate și fin zdrobite, apoi era întins și copt. Nu este sigur dacă făina fusese frămîntată în sîngele copiilor mici[1316], deoarece Sahagun, care revine de mai multe ori asupra

---

[α] În concepția lui Paul, botezul este un mijloc sau un instrument prin care și cu ajutorul căruia individul moare față de păcat, este îngropat în Cristos și înviază cu acesta; v. *Rom.*, VI, 3-5: „Oare nu știți că cîți în Hristos ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? [4]Așadar, prin botez ne-am îngropat cu El în moarte, pentru ca, așa cum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, tot astfel și noi să umblăm întru înnoirea vieții; [5]și dacă una cu El ne-am făcut prin asemănarea morții Lui, atunci una vom fi și prin aceea a învierii Lui." și *Col.*, II, 12: „Îngropați cu El prin botez, întru El ați înviat..." (Anania 2001).

[1311] Cf. *supra*, p. 242. Vechea etimologie a cuvîntului *lupercus*, „a lupis arcendis" pare cea mai probabilă (Wissowa, 559), şi este cu atît mai puţin lipsit de temei să vedem lupi în luperci, cu cît iniţierea îi face ţapi.

[1312] Mărturii citate *supra*, n. 1112.

[1313] Cf. S. Reinach, *Cultes*, IV, 121; pentru rîs, Eitrem, 53.

[1314] Plutarh, *Romulus*, 21.

[1315] Sahagun, 153, 203-206. Uzul ritual al imaginilor de aluat nu era nicidecum limitat la sărbătoarea despre care este vorba. Astfel, în sărbătoarea *Toxcatl*, în care se jertfea figurantul anual al zeului Tezcatlipoca, se fabrica din aluat o statuie a lui Uitzilopochtli, care, desigur, era de asemenea mîncată, aşa cum se întîmpla în mod obişnuit cu aceste feluri de preparate, cu toate că Sahagun (99-101), descriind riturile de *toxcatl*, nu spune acest lucru (cf. 6).

[1316] Frazer, *Spirits of the Corn*, II, 90, şi alţi autori după Torquemada şi Clavigero. Acosta (în Frazer, II, 86-89), descriind ceremonia din mai (toxcatl), spune că statuia de aluat pe care o făceau atunci zeului Uitzilopochtli era frămîntată cu miere şi că, la sfîrşit, preoţii împărţeau tuturor bucăţile în chip de comuniune sacramentală, toţi cei care luau această hrană trebuind să fi postit.

acestui rit, nu menționează detaliul respectiv. Decent ornată, statuia primea onorurile divine timp de o zi. Ea era ucisă cu o suliță pe care un figurant, costumat în Quetzalcoatl, i-o arunca în inimă[1317]. – Quetzalcoatl este cel care îi ucide pe toți zeii atunci cînd Soarele trebuie să apară, la începutul veacurilor[1318]. – Se pare că statuia era primită de către bărbații tineri ca premiu al unei curse[1319]. Cei care l-au mîncat astfel pe zeu aveau sarcina de a procura zilnic lemnele și torțele pentru templu. Ritul care marca încheierea serviciului lor consta în spălarea statuii permanente a zeului, pe care o transportau, probabil în ajunul sărbătorii sale, la o așezare sacră de pe malul mării[1320]. Probabil că această purificare a statuii avea loc în timp ce alți bărbați tineri duceau la templu statuia din aluat, care trebuia mîncată a doua zi. Obligația serviciului anual decurgea din comuniunea cu idolul de aluat, și nu este de mirare să aflăm că șeful echipei de tineri purta cu acest prilej însemnele zeului[1321].

De un caracter analog, dar de o mai mare amploare în consecințe pare a fi fost comuniunea băuturii sacre de leac a somei, din religia vedică. Fără a intra în detaliile unui ritual extrem de stufos, asupra semnificației esențiale a căruia indianiștii sînt departe de a fi de acord[1322], să spunem doar că sacrificiul sau tescuitul ritual al somei (precum sacrificiul haomei persice și avestice, cu care se confundă în ceea ce privește originile) pare de la sine a fi un rit de confrerie sacerdotală, care a evoluat în sacrament al nemuririi pentru credincioșii care sînt acceptați să participe la el. Pregătirea lungă și minuțioasă care se impune individului pentru care se celebrează sacrificiul nu poate fi socotită ca o amplificare mai mult sau mai puțin arbitrară și excesivă a purificării cerute în mod obișnuit de participarea la un sacrificiu[1323], fiind un veritabil noviciat, necesara probațiune premergătoare unei inițieri importante. Ideea brahmanilor, că *dikṣa* este o nouă naștere, merită cîntărită, chiar dacă aplicația pe care o dau ei elementelor de detaliu ale ceremoniei este artificială[1324]. Această nouă naștere pare a fi cea a brahmanului care intră în religia sau în confreria somei. Imediat ce sînt îndeplinite riturile prin care cel ce sacrifică este introdus în *dikṣa* sau imediat ce se săvîrșește consacrarea preliminară în vederea sacrificiului, preotul anunță acest lucru printr-o formulă solemnă, de trei ori repetată: „Consacrat este brahmanul X, din familia X, fiul lui X, nepotul lui X, strănepotul lui X. Noi i-l anunțăm lui Indra, lui Indra și Agni, Vasușilor, Rudrașilor, Adityașilor,

---

[1317] Sahagun, 204.

[1318] *Supra*, p. 13-14; Quetzalcoatl era vîntul şi zeul vîntului, cel care deschidea calea zeilor ploii; Sahagun, 15-16.

[1319] Sahagun, 153.

[1320] Sahagun, 205.

[1321] Sahagun, 205. Se pare că existau doi şefi al confreriei, corespunzînd lui Uitzilopochtli şi lui Tezcatlipoca. Întrucît la sărbătoarea toxcatl existau doi bărbaţi tineri, doi captivi, care erau sacrificaţi, unul lui Tezcatlipoca şi celălalt lui Uitzilopochtli (Sahagun, 99, 103), ne putem întreba dacă, la origine, aceşti doi bărbaţi tineri nu cumva erau şefii anuali ai confreriei, care exercitaseră un sacerdoţiu şi care, totodată, fuseseră şefii tribului. A se compara sacerdoţiul anual al cacicilor, de la populaţia niquiran, şi sacrificiul solemn pe care îl prezida, în care o victimă umană era tăiată în bucăţi pentru întreg neamul, precum spune Acosta că se petrecea în mai, la statuia de aluat a lui Uitzilopochtli. Beuchat, 397-398, *supra cit*., p. 71. Judecînd după Sahagun, 532-534, încoronarea regelui Mexicului avea un caracter cu totul religios şi sacerdotal.

[1322] Cf. Oldenberg, 147-155; 312-313; 385-394; Caland & Henry, II, 470-490; Hubert & Mauss, 118-119.

[1323] Opinia lui Hubert & Mauss, 26.

[1324] A se vedea S. Levi, 103-106.

tuturor zeilor și brahmanilor băutori de soma”[1325]. Formula nu variază atunci cînd cel care sacrifică nu este brahman, de unde se poate concluziona că a fost concepută doar pentru admiterea brahmanilor, întrucît ea nu se adresează oamenilor de rînd, ci băutorilor de soma, băutorilor cerești, adică zeilor, și băutorilor terești, adică brahmanilor inițiați. Dacă, din perspectiva textelor, durata afectată consacrării variază mult[1326], probabil că cea mai lungă, care este de un an, este cea care a fost impusă mai întîi pentru o primă inițiere, iar cea mai scurtă, de trei zile sau chiar de una singură, era cea pentru participanții deja inițiați, precum brahmanii din *satra*[α], sau era pentru sesiunile sacrificiale pe care le celebrau pentru ei înșiși. Formula de invitație la sacrificiu, numită *subramanya*[1327], care se repetă de mai multe ori înaintea tescuirii somei, nu-i privește, de asemenea, decît pe zei și pe brahmani.

În sine, sacrificiul somei nu este coordonat cu inițierea indivizilor; lungul noviciat prin care se pregătește cel care sacrifică are tocmai rostul de a-l face să se asocieze în mod eficient. Anunțul consacrării sale lasă a se înțelege că, precum brahmanul, el are o aptitudine nativă pe care exercițiul *dikșei* o va desăvîrși, pentru a lua parte la riturile confreriei băutorilor de soma. Aceste rituri nu par a fi fost instituite în interesul celor care le împlinesc. După cum nici sacerdoțiile, nici confreriile sau societățile de cult nu există pentru ele însele, tot astfel aceste sacerdoții individuale și colective, prin riturile lor, răspund unui interes social. Pe cît ne putem da seama, sacrificiul somei este, la origine, un rit de primăvară, de ploaie, dar nu trebuie înțeles ca simplul mijloc de a face apa să cadă din cer; ploaia despre care vorbim este o sămînță a vieții universale, nu doar apă care răcorește pămîntul și care face plantele să crească. Soma este o apă încărcată de activitatea focului. Ea întinerește forța zeilor, virilitatea lui Indra; reface virilitatea brahmanilor și în special pe a celui care sacrifică; de ea depinde fecunditatea femeilor, care, totuși, nu o beau. Anumite rituri însă, destul de realiste, transmit femeii celui care sacrifică influența lichidului sacru: prin mijlocirea preotului care îl asistă pe bărbat și a preotului însărcinat cu focul, așezat în poala primului, se bea cupa de soma „pentru posteritate”; prin privirea preotului-cantor, care este și el un băutor de soma; în sfîrșit, prin virtutea unei ape sfinte care curge singură de-a lungul coapsei sale[1328]. Ritul ploii este un mare rit de reînnoire pentru zei, soare, oameni, animale, plante și pentru întreaga natură.

Devenit un fel de sacrificiu superior – care, de altminteri, cuprinde în ritualul său celelalte forme de sacrificiu nesîngeros și sîngeros –, sacrificiul somei a fost interpretat și ca sacrificiu al mînturii, după cum se înțelege din formula următoare, rostită de preotul-recitator[1329]: „Noi am băut soma, nemuritori am devenit, am plecat în lumină, am aflat zeii. Ce ne-ar putea face demonul în acest ceas?... Întrucît te-am băut, rămîi în inima noastră, o, Soma, ca un tată care își veghează fiii, ca un prieten credincios prietenului său. O, tu, a cărui laudă este necuprinsă, lungește-ne viața, o, Soma, ca să trăim”. Deși cererea finală se referă la prelungirea vieții prezente, o grijă care poate face rău vieții veșnice, speranța

[1325] Caland & Henry, I, 20.

[1326] Hilldebrandt, 126.

[α] Centru spiritual, parte a unui sistem inițiat în secolul XV de către Srimanta Sankardev – poet, învățat și reformator al hinduismului.

[1327] Caland & Henry, I, 65.

[1328] Caland & Henry, II, 367; 371-372.

[1329] Caland & Henry, I, 217. Fragment luat din *Rig Veda*, VIII, 48, 3-4, dar care nu este dintre cele mai vechi, iar ideea pe care o exprimă este oarecum circumstanţială faţă de ansamblul liturghiei în care apare.

acesteia este redată în termeni destul de limpezi. Strivirea plantei și personificarea ei prilejuiesc un mit al Somei suferinde[1330], dar această patimă a unei plante nu a putut da ritului somei culoarea pe care patima zeilor respectivi o dă misteriilor lui Dionisos, ale Cybelei, ale lui Isis și misteriului creștin.

Sacrificiu al preoților, sacrificiul haomei a rămas într-un oarecare fel proprietatea castei sacerdotale din religia Avestei. Sacerdoțiul fiind ereditar, nu mai există, la drept vorbind, consacrare pentru acești preoți (cum există pentru brahmani), ci doar instruirea cerută și purificările la capătul cărora noul preot intră în mod direct în exercițiul serviciului său prin celebrarea yasnei[1331]. Sacrificiul haomei pare a fi avut la origine sensul din sacrificiul somei: rit sacerdotal pentru guvernarea regimul ploilor și pentru întreținerea vieții naturii. Fără a-și pierde acest caracter, el devine în sistemul dualist marele sacrament prin care se păstrează virtuțile tuturor forțelor binelui și ale omului însuși, în lupta contra forțelor răului, transformîndu-se astfel în sacrament al nemuririi, în rit de inițiere supremă pentru credincioșii mazdeeni, care, în ceasul morții, primesc în gură, ca împărtășanie, cîteva picături din lichidul sacru[1332]. Patima zeului Haoma nu s-a transformat însă în mit al mîntuirii.

Altfel stau lucrurile în cazul patimii lui Dionisos. Marele rit al confreriilor dionisiace era omofagia, consumul unei victime vii, devorate într-o pornire de delir religios[1333] – rit al inițiaților și, desigur, totodată rit de inițiere, prin care se intra în comuniune cu zeul, identificat în mod mistic cu victima. Victima mîncată putea fi un taur, dar sacrificiul cel mai obișnuit era cel al unui pui de căprioară sau al unui ied. Pielea de cerb pe care o purtau bacantele era pielea acestor victime. Femeilor le era ușor să ia cu ele aceste animale pentru riturile lor secrete, iar Euripide le prezintă tratînd iezii ca pe copiii lor sau mai degrabă ca pe zeișori, la nevoie alăptîndu-i sau așteptînd ca aceștia să mănînce[1334]. Cea mai strînsă relație există între zeu, victimă și femei; sub aspect mistic, zeul este puiul de căprioară pe care îl devorează bacantele; femeile sînt sau devin acel pui de căprioară sau acel zeu-pui de căprioară; din această perspectivă putem spune că tocmai pentru asta poartă pielea (adesea, puiul de căprioară sau iedul este purtat sub forma unui tatuaj care le atestă aceeași calitate)[1335]. Este foarte probabil ca, în timpurile vechi, bărbați și copii să fi fost mîncați astfel, ca victime dionisiace[1336].

La origine, Dionisos pare să fi fost un spirit al vegetației. Riturile sale aveau rostul de a produce reînnoirea naturii și, mai întîi, rodnicia pămîntului, dar și pe aceea a turmelor și a oamenilor, pentru mentalitatea primitivă, în mod mistic și

---

[1330] Astfel (Caland şi Henry, II, 394), a se vedea rugăciunea care însoţeşte libaţia de la sfîrşitul ceremoniei asupra drojdiilor somei înainte de a le arunca în rîu: „Dacă cu piatra teascului, o, regină Soma, ţi-au tăiat scumpele tale membre şi nodurile tale solide, prin mijlocirea untului reîntregeşte-te şi creşti... Urcă pe bolta cerească cu cel care face sacrificiul" etc. Iar cînd se imersează drojdiile, se spune Somei că: „inima" sa „este în sînul apelor"; apelor, că Soma este „nou-născutul" lor (II, 399). Aşadar există aici ideea de patimă şi de înviere.

[1331] Henry, *Parsisme*, 116.

[1332] Darmesteter, II, 147; Henry, 182.

[1333] A se vedea *Mystères païens*, 28.

[1334] Euripide, *Bacantele*, 699-700.

[1335] Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, Paris, 1910, 96-97. A se compara semnul pe care îl au pe frunte aleşii în *Ap*., XIV, 1 (contrapartea XIII, 1), iar inscripţia femurală a lui Cristos triumfător, *Ap*., XIX, 16. *Gal*., VI, 17 face aluzie la această practică şi pleacă de la aceeaşi idee.

[1336] A se vedea Farnell, V, 167-171.

magic viețile tuturor acestor ființe nefiind decît una. Pentru a fi eficace însă, aceste rituri de confrerie cereau de la cei care le îndeplineau cea mai strînsă asimilare cu spiritul a cărui îndrumare o aveau în vedere; trebuia să fie sau să posede spiritul cooperator. De aceea mistii lui Dionisos vor mesteca iederă (planta vivace a lui Dionisos) și vor sfîșia în bucăți puiul de căprioară (Dionisos) sau taurul (Zagreus) – rituri de sălbatici, care se îndeplinesc în secret, precum cele ale societăților de misterii, la cei ne-civilizați. La sărbătorile care asigură recrutarea periodică a societății, spiritul sau zeul este chemat pentru inițiați și pentru candidații la inițiere. Toți vor să-l primească în sînul lor, fiind cuprinși de acesta în delirul comun care se crede că-i vădește prezența; toți îl percep în animalul care îl încarnează și care este mîncat de toți pentru ca toți să devenă el. În felul acesta se văd modul în care preoții și preotesele îl încarnează pe zeu și motivul pentru care inițiații îi poartă numele[1337].

În cercurile de inițiați s-a născut credința într-o preafericită nemurire; cum s-a ajuns la acest rezultat important nu putem decît presupune. Aici ne interesează mai mult faptul în sine decît modul în care s-a petrecut. Fără îndoială, prin progresul general al culturii și al ideilor religioase, spiritul, care încă de la început nu murea decît pentru a învia, a devenit personalitate independentă, un zeu care nu mai murea decît prin mandat sau în mod mistic în victimele sale. În cadrul sacrificiului, însă, participanții continuau să intre în comuniune cu acest zeu. Cei care cunoscuseră apropierea sa în această lume, nu puteau fi lăsați pe lumea cealaltă în voia condiției vagi și nesigure de morți de rînd, nu puteau rata formarea curții nemuritoare a zeului[1338]. Pentru discuția de față este lipsit de orice consecință faptul de a ști dacă credința în nemurire a apărut astfel în misteriile lui Dionisos sau dacă a fost dobîndită doar prin reforma orfică, pentru a se răspîndi de aici în vechile misterii dionisiace.

Se spune că Orfeu a suprimat antropofagia. Această tradiție înseamnă cel puțin că misteriile orfice respingeau cu hotărîre canibalismul ritual, pe care misteriile lui Dionisos nu l-au ignorat mereu. Cu toate acestea, Orfeu a reținut omofagia, ritul esențial al misteriilor sale constînd mereu în a mînca o victimă vie. Asupra acestui punct, tradiția dionisiacă trebuie să fi fost atît de fermă încît nu a putut fi modificată. Trăsătura este cu atît mai remarcabilă cu cît orfismul interzice folosirea cărnurilor moarte, iar sectanții orfismului sînt vegetarieni. În afara misteriilor, unde se devorează un animal viu, inițiații nu ucid nici un animal pentru a-l mînca. „Puritatea este legea vieții mele", citim într-un fragment din *Cretanii*, de Euripide. Din acest text se vede și că lumea greacă a cunoscut și a căutat de timpuriu pluralitatea de inițieri mistice pentru a înmulți garanțiile de mîntuire, precum și felul în care orfismul putea reconcilia abstinența obișnuită de la carne cu practica religioasă a omofagiei. Poate că alte reguli ale vieții orfice au fost reținute din cultele anterioare, însă interdicția generală privind carnea animalelor ucise nu are nimic primitiv, ci este un produs al reflecției speculative, o deducție întemeiată pe un principiu teologic. Rațiunea acestei interdicții ar putea fi căutată în doctrina transmigrării sufletelor. Dacă oamenii pot renaște în corpuri de animale, oricine ucide și mănîncă un animal riscă să-și ucidă și mănînce seamănul, chiar pe strămoșul său. Trebuie acceptat doar că, în virtutea relației sale speciale cu divinitatea, animalul sacrificial, pui de căprioară sau ied, nu era considerat a putea servi drept receptacul al unui mort. Pitagoricienii, care își întemeiau abstinența pe principiul

[1337] βάκχοι βάκχαι. Nu tot în calitatea lor de victime agrare erau numite cele două victime Thargeliilor de la Atena σύβάκχοι? Photius, *supra cit*., n. 1095.
[1338] A se vedea *Mystères païens*, 40-43.

transmigrației, învățau că sufletele nu se reîncarnează în speciile de animale care erau sacrificate zeilor olimpieni și că animalele acestor specii pot fi mîncate[1339].

Parola inițiaților orfici „Iedule, am căzut în lapte" este enigmatică în mod voit[1340]. Formula nu face aluzie la o baie de lapte pentru purificarea mistului; ea însemna, desigur, că inițiatul – ied mistic, identificat cu victima și cu zeul misteriului – și-a găsit fericirea, gajul mîntuirii veșnice, în posesia anticipată a zeului. După cum, însă, mențiunea iedului vizează în mod direct ritul omofagiei, este posibil ca aceea a laptelui să facă aluzie la un anume rit, la prezentarea și consumul unei băuturi din lapte, iar acest rit ar fi semnificat regenerarea inițiatului, calitatea sa de nou-născut[1341], transformarea ființei sale, implicată și de numirea iedului. Este sigur că inițiatul era regenerat, era mîntuit, asimilîndu-se iedului mistic, mîncînd carnea victimei care reprezenta, care întotdeauna era (într-o anumită măsură și din punctul de vedere al credinței) Dionisos Zagreus, el însuși devenind astfel un ied, identificîndu-se cu Bacchus. Regulile vieții orfice completau procesul inițierii, întărindu-i efectul. Oricare ar fi fost originea acestor practici, ele erau înțelese ca mijloc de eliberare a sufletului de contaminația corpului, de a-l sustrage efectelor negative ale renașterilor și morților infinit reînnoite[1342]. Aici ascetismul vine în ajutorul misticismului, pentru a organiza mîntuirea.

Tot darul nemuririi fusese acordat la Eleusis prin grația Zeițelor și în virtutea inițierii ale cărei reguli se considera că fuseseră întemeiate de către Demeter. În *Pacea* lui Aristofan, cînd Hermes îl amenință pe Trygaeus cu moartea imediată, Trygaeus se grăbește să răspundă: „Dă-mi trei bănuți, să-mi cumpăr un purcel, / Să mă împac întîi cu cele sfinte"[1343]. Ultimul dintre atenieni putea știi, așadar, și putea spune ce aducea victima sacrificată lui Demeter în vederea inițierii: o asigurare a preafericitei nemuriri. Alegerea victimei nu este întîmplătoare: am putut vedea că, de Thesmoforii, această victimă favorită a Zeițelor reprezintă spiritul grînelor, că ea încarnează sămînța semănată[1344]. În fond, în liturghia lui Demeter purcelul are valoarea mistică a iedului din liturghia lui Dionisos. Din nefericire, nu știm cărui fel de sacrificiu îi servea purcelul despre care vorbește Trygaeus. Cu toate acestea, din faptul că, purificîndu-se în mare pe 16 boedromion, mistii îmbăiau și victima[1345], nu decurge în mod necesar că purcelul era sacrificat pentru purificarea mistului. Porcul este adesea victimă lustratorie, dar la Demeter se poate la fel de bine, și mai mult încă, să fie o victimă de inițiere, de consacrare. Or, se pare că acești purcei erau mîncați ritualic. În *Broaștele*, mirosul încîntă nările lui Xanthias atunci cînd, în infern, împreună cu Dionisos, întîlnește o procesiune de misti, în mod vizibil imitată după cea care pleca de la Atena la Eleusis, pe 19 boedromion (octombrie), cîntîndu-l pe Iacchos[1346]. Așadar, sacrificiile puteau fi de comuniune, dar, probabil, în relație cu inițierea nu aveau nici importanța, nici întreaga semnificație mistică a omofagiei din cadrul inițierii dionisiace. Aceste sacrificii și aceste mese se celebrau la Atena, poate că și în stațiunile pe care le făcea procesiunea pe drumul către Eleusis; dar la

---

[1339] Iamblichos, *De vita pythagorica*, 85, la Rhode, II, 164, n. 1.
[1340] Pentru discutarea textului a se vedea S. Reinach, *Cultes*, II, 123-134; Eitrem, 101.
[1341] Cf. *1P*., II, 2-3.
[1342] Rhode, II, 126.
[1343] Aristofan, *Pacea*, 374-375; (trad., E. Camilar, H. Mihăescu).
[1344] *Supra*, *passim*.
[1345] Cf. Plutarh, *Phocion*, 28.
[1346] Aristofan, *Broaştele*, 337. Aluzia pare a viza sacrificiile care se celebrau la staţiunile de pe drumul de la Atena la Eleusis şi care nu erau ferite prin secretul misteriilor.

Eleusis esențialul inițierii consta în lucrurile văzute. În consecință, în ansamblul inițierii, sacrificiul nu avea decît un rol accesoriu.

Ingerarea de *kykeon*[α] (care la origine se poate să fi fost un farmec de fecunditate[1347] și care, în misteriu, era un rit de comuniune cu Demeter) nu constituia un element esențial mai mult decît contactul obiectelor menționate cu *kykeon*-ul în parola eleusină „Am postit, am băut kykeon; am luat (ceva) din cutie; făcînd (ceea ce trebuia făcut) am pus în coș, apoi (am pus la loc) din coș în cutie (ceea ce luasem)”[1348]. Totuși, se pare că menționarea acestor rituri în formula mistică atestă marea lor semnificație, cel puțin pentru vremurile vechi. Cum, însă, cel de-al doilea rit pare a fi fost un simulacru al căsătoriei sacre prin contactul de imagine sexuală[1349], sacrificiul sîngeros nu apare mereu din perspectiva deschisă de această formulă caracteristică.

Sacrificiul are o poziție mai importantă în inițierile Cybelei și ale lui Attis. Chiar inițierea gallilor este o modalitate de sacrificiu operat asupra unui preot viu[1350]. Cu toate acestea, castrarea care face dintr-un bărbat preot al Cybelei nu este un sacrificiu la propriu; mai degrabă este o formă, brută și unică, de căsătorie sacră[1351], iar în cultul Cybelei și al lui Attis nu de acest rit se leagă promisiunea nemuririi, ci de riturile de inițiere de care beneficiau și laicii și ale căror principii erau amintite într-o parolă concepută astfel: „Am mîncat o tamburină, am băut un cimbal, am purtat kernos[β]-ul, am intrat sub baldachin”[1352].

Instrumentele vacarmului sacru, tamburina și cimbalul, tocmai pentru că erau instrumentele favorite ale Mamei, serveau de platou și de cupă, de vase rituale pentru o masă mistică al cărei meniu nu îl cunoaștem, dar care comporta alimente solide și băutură. Comentînd parola, Firmicus Maternus interpretează masa ca echivalent al cinei creștine: „Ai ingerat veninul unei otrăvi pestilențiale, în surescitarea funestei tale nebunii ai leorpăit o băutură ucigătoare... Caută pîinea lui Cristos, băutura lui Cristos”[1353]. Produsele solului sînt un dar al lui Attis și, într-un sens, însuși Attis, care, în liturghia sa, era numit „spic secerat verde”[1354], în mod curent spunîndu-se că Attis era grînele[1355]. În timpul postului pentru sărbătorile anuale din martie se abțineau de la aceste produse[1356] și este probabil că participarea la pîine și la vin avea o semnificație aparte în cadrul ceremoniilor Hilaria, ziua

---

[α] Băutură preparată din diferite ingrediente, probabil psihotropă. V. *Iliada*, XI, 638-641; *Odiseea*, X, 234 (trad., G. Murnu).

[1347] A se vedea *Mystères païens*, 67.

[1348] Clement Alexandrinul, *Protrepticus*, II, 21; Arnobius, V, 26. Asupra valorii cuvîntului ἐργασάμενος, căruia nu-i corespunde nimic în textul lui Arnobius, a se vedea *Mystères païens*, 67-69.

[1349] Un rit analog exista în misteriile lui Sabazios și, probabil, de asemenea, în ale lui Dionisos. Cf. *Mystères païens*, 26-27.

[1350] A se vedea *Mystères païens*, 94, n. 2.

[1351] A se vedea *Mystères païens*, 95-100.

[β] Vas de lut sau piatră, în formă de disc, de care sînt atașate recipiente pentru ofrande.

[1352] Clement Alexandrinul, *Protrepticus*, II, 15; Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 18. Formula este tradusă aici după textul lui Clement, care pare mai exact. Cf. *Mystères païens*, 109.

[1353] Firmicus Maternus, *loc. cit*.

[1354] *Philosophoumena*, V, 8. Asupra acestui text, a se vedea *Mystères païens*, 92, n. 2.

[1355] Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 3.

[1356] A se vedea *Mystères païens*, 91, 92.

învierii lui Attis, în care se producea comuniunea cu Attis viul. Același post și aceeași comuniune aveau loc în cadrul riturilor de inițiere, de aici venind, desigur, analogia pe care Firmicus Maternus a găsit-o între masa mistică a lui Attis și cina lui Cristos. Judecînd după locul pe care pare i-l asigura formula, masa sacră ar fi avut loc după taurobolul (sacrificiul taurului) sau criobolul (sacrificiul berbecului) prin care candidatul la inițiere tocmai fusese regenerat.

Oricare ar fi putut fi utilizarea kernos-ului și a conținutului său[1357] în cadrul altor liturghii, probabil că în cazul de față kernos-ul nu a servit unei oblații alimentare. Inițierea în misteriile Cybelei se făcea pe calea taurobolului și a criobolului sau prin ambele, iar unul dintre riturile esențiale era prezentarea testiculelor taurului și ale berbecului, pe care mistul le aducea Mamei, așa cum gallii îi aduceau resturile propriei lor castrări. Prezentîndu-se cu această ofrandă caracteristică misteriului, preotul și inițiatul erau admiși în „camera nupțială" sau „sub baldachin", ca amanți sau soți mistici ai Mamei. Paralelismul celor două inițieri era perfect: primul își aducea propriul său membru genital, prin al cărui sacrificiu devenea preot al Cybelei; cel de-al doilea aducea membrul genital al berbecului sau al taurului prin al cărui sînge fusese botezat, iar prin acest simulacru pretindea a-i consacra zeiței, în mod asemănător, virilitatea sa[1358].

Clement Alexandrinul[1359] raportează un mit grosier care servea drept comentariu la formula mai sus citată și care nu lasă nici o îndoială asupra conținutului kernos-ului: Zeus s-a metamorfozat în taur pentru a se uni cu Mama zeilor; spre a-i domoli mînia atunci cînd ea a aflat că o abuzase, Zeus i-a aruncat în poală testiculele unui berbec, simulînd că s-a mutilat singur în chip de expiere a ofensei comise. N-ar fi posibil să se pună mai limpede în valoare semnificația dublului sacrificiu, taurobolul și criobolul, al cărui obiect este uniunea cu Mama – la origine, aceasta trebuie să fi fost fecundarea pămîntului, ca în castrarea gallului – și relația sa cu inițierea, deoarece taurul și berbecul sînt intermediarii de care se servesc Zeus și mistul pentru a-și atinge scopurile. Așadar, inițierea se producea prin intermediul unui sacrificiu, printr-un simulacru sau printr-un simbol al uniunii sexuale, sacrificiul și masa sacră identificînd mistul cu Attis murind și înviind, iar intrarea în camera nupțială, pentru ofranda testiculelor, figurînd și realizînd uniunea mistului cu Mama. Datorită sacrificiului, regenerarea printr-un sînge divin (care în alcătuirea riturilor creștine nu este decît o metaforă) era o realitate. Victimele acestor sacrificii nu se substituie omului pentru răscumpărarea vieții sale[1360]; identificate mistic cu zeul misteriului, aceste victime îi furnizează inițiatului beneficiul identificării mistice, de unde el își capătă nemurirea.

Taurobolul și criobolul erau rituri de regenerare, de renaștere pentru eternitate[1361]. Totuși, această idee nu era atît de centrală pentru ele încît să nu iasă la lumină o alta, a cărei perspectivă se oprește asupra vieții prezente. Taurobolul de pe 24 martie, la care arhigallul îl făcea beneficiar pe împărat, nu se oficia pentru mîntuirea veșnică a acestuia, ci pentru sănătatea sa, pentru păstrarea sa, pentru prosperitatea sa imperială, pentru reînnoirea și plenitudinea puterii sale

---

[1357] Cf. Hepding, *Attis*, Giessen, 1903, 190; Graillot, 178-179; *Mystères païens*, 69.

[1358] Hepding, *loc. cit*.

[1359] *Protrepticus*, II, 15. Asupra acestui text, a se vedea *Mystères païens*, 111, n. 3.

[1360] Aşa cum ar vrea Graillot, 156.

[1361] Asupra originilor acestor sacrificii, a se vedea Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1909, 100-104 (în rom.: *Religiile orientale în păgînismul roman*, 2008, trad., G. Scrima); Hepding, 199; Wissowa, 325; Graillot, 153-154; și cf. *Mystères païens*, 115-122.

monarhice[1362]. Taurobolii privați erau reînnoiți după douăzeci de ani, ca și cum eficacitatea lor nu trecea de acest termen sau ca și cum ar fi fost nevoie de întărirea eficacității acesteia[1363]. Probabil că reiterarea periodică fusese regula primitivă, deoarece ideea unei regenerări pentru viața veșnică nu s-a legat de la început de această consacrare. La origine, ritul sîngeros nu urmărea să-i facă nemuritori pe cei care participau la el, ci să-i facă în stare să coopereze la lucrările Mamei și ale lui Attis, adică la opera naturii, așa cum inițierea dionisiacă îi făcea pe bacanți și pe bacante capabili să coopereze la lucrarea lui Dionisos. Oricare ar fi fost influențele care au contribuit la această stare, transformarea vechiului cult din Pessinus – naturist, brutal și fără îndoială tot atît de licențios – într-o economie a mîntuirii trebui să se fi încheiat (în măsura în care s-a încheiat) înaintea începerii erei creștine.

Nu putem ști ce vestigii ale sacrificiilor subzistau în riturile secrete ale inițierii în misteriile lui Isis. Mitul lui Osiris atestă cel puțin că punctul de plecare al acestor misterii este de asemenea un sacrificiu agrar, care, desigur, era un sacrificiu uman și de persoană regală[1364]. De aici decurge, oarecum, întreaga istorie a religiei egiptene, ca cult al zeilor și al morților. Cu toate acestea, probabil că abia în vremurile elenice a fost întocmit ritualul osirian ca tip de misterii analoage misteriilor grecești[1365]. Este destul să observăm aici că, într-un fel, această economie a mîntuirii se întemeia pe sacrificiul mitic al unei divinități antropomorfe și că riturile de inițiere îl asimilau pe mist cu zeul mort și înviat[1366].

Știm mai puține despre locul riturilor sacrificiale din inițierile lui Mithra. În misteriile mithriace sacrificiul era practicat, dar, pe cît se pare, nu ca rit propriu inițierii. Atît cît putem judeca pe baza spuselor lui Tertulian și ale sfîntului Iustin, care compară cina mithriacă cu cea creștină, cea dintîi nu cuprindea carnea. Tertulian o numește „oblația pîinii”[1367]. După ce descrie cina euharistică și instituirea ei de către Cristos, Iustin adaugă: „Ca urmare a imitației, demonii răului au prescris să se facă la fel în misteriile lui Mithra, deoarece în ceremoniile de inițiere se prezintă pîinea și o cupă de apă, împreună cu anumite formule pe care le știți sau pe care le puteți afla”[1368]. Iustin a găsit asemănări foarte mari nu doar între elementele celor două cine; este clar că acestea există și între formulele care însoțesc prezentarea pîinii și a băuturii sacre. Așadar, formulele mithriace erau cuvinte mistice comparabile cu cuvintele sacramentale „Acesta este corpul meu”, „Acesta este sîngele meu”, care amintesc creștinului de înalta semnificație a euharistiei. Este aproape sigur că băutura nu era apă pură. Pentru vremea și mediul asupra cărora este informat Iustin, lichidul nu este vinul, desigur, chiar dacă vinul a fost folosit în altă parte sau mai tîrziu. La început, băutura sacră a misteriilor a fost – și nu putea fi alta – haoma; imposibilitatea materială de a-și procura planta sacră în țările occidentale a prilejuit o substituție, fără a se fi modificat semnificația mistică a lichidului[1369].

Mitul și probabil că și ritualul nu permit să se stabilească o relație între cină și sacrificiul sîngeros al taurului. Basorelieful lui Mithra tauroctom, care orna mithreum-ul, prezenta în mod direct sacrificiul primordial al taurului, de unde

[1362] A se vedea *Mystères païens*, 107, 117-119.
[1363] A se vedea *Mystères païens*, 121, n. 2.
[1364] A se vedea Plutarh, *De Iside et Osiride*, 27, ceea ce se spune cu privire la originea lor.
[1365] A se vedea *Mystères païens*, 123, 141.
[1366] A se vedea *Mystères païens*, 149-155.
[1367] Tertulian, *De praescriptione*, 40. Pentru interpretarea acestui text, a se vedea *Mystères*, 177, n. 2 și 198-199.
[1368] Iustin, *1Apologia*, 66.
[1369] Cf. *Mystères*, 201-202.

ieșiseră ființele vii; de asemenea, fără îndoială, sacrificiul taurului divin, a cărui grăsime, amestecată cu zeamă de haoma albă, va fi pentru aleși o băutură a nemuririi[1370]. – La origine nu s-a vorbit decît despre haoma, sămînță a taurului, principiu al vieții. – Pe basoreliefuri, coada taurului este făcută dintr-un mănunchi de spice și, uneori, din locul rănii deschise de cuțitul lui Mithra ies spice în loc de sînge[1371]. Elementele cinei, așadar, constituiau, în mod mistic, substanța taurului, iar taurul reprezenta în mod mistic pentru Mithra ceea ce erau puii de cărpioară și bacantele pentru Dionisos[1372]. La origine, taurul îl încarna pe Mithra. În felul acesta, cina mithriacă comemora, pe de o parte, o patimă divină, iar de cealaltă parte, prin virtutea acestei patimi și a sacrificiului sîngeros în care, foarte probabil, se perpetua, ea constituia o garanție a nemuririi în cadrul inițierilor și pentru inițiați.

La fel stau lucrurile și în privința cinei creștine, a cărei asemănare și a cărei relație cu precedentele rituri de misterii nu pot fi contestate în mod serios. Masă comună a primilor credincioși ai lui Isus înviat, cina a devenit imediat simbolul uniunii lor în Cristos nemuritorul, și cu el însuși prezent la credința lor, în adunarea lor; ea a fost încă de la început „masa Domnului”[1373]. Aproape imediat, apare ca o comemorare a morții lui Cristos, concepută ca sacrificiu eliminatoriu sau expiatoriu al păcatelor oamenilor. Paul a definit pentru următoarele secole creștine semnificația acestei cine mistice, în care pîinea reprezintă – adică *este*, pentru credincios – trupul lui Cristos, în care vinul reprezintă – adică *este* – sîngele lui Cristos[1374]. Ceea ce consacră unitatea comunității de credincioși nu mai este doar participarea la o aceeași pîine și la o aceeași cupă, ci participarea la trupul și la sîngele lui Cristos, mort și veșnic trăitor, care figurează și operează, împreună cu unitatea Bisericii, consacrarea fiecărui credincios pentru nemurirea glorioasă și preafericită în care a intrat Cristos, în care îl vor urma credincioșii săi, prin înviere[1375]. O astfel de masă nu poate fi decît un rit al inițiaților, la care nu sînt acceptați decît credincioșii; și este totodată un rit de inițiere, deoarece desăvîrșește opera sacramentului baptismal, ritul de intrare în creștinism. Botezul îl purifică pe credincios, agregă societatea credincioșilor, îi dă spiritul lui Cristos, dar participarea la euharistie consumă încorporarea sa în comunitate și încorporarea reciprocă a lui Cristos și a credinciosului pentru viața veșnică. Atunci cînd sacrificiul creștin va crea un sacerdoțiu a cărui proprietate va deveni administrarea mesei, riturile de hirotonisire se vor lega în mod natural de cele ale mesei: Biserica își consacră diaconii, preoții și episcopii prin rituri speciale, dar în cursul unei misse. Este remarcabil că ritul esențial va fi punerea mîinilor pentru transmiterea unui spirit, precum în inițierile magicienilor-vraci de la cei ne-civilizați; dar acest spirit va fi Spiritul Sfînt al lui Dumnezeu, spiritul lui Cristos, pentru comemorarea eficace a unui sacrificiu săvîrșit pe Calvar și pentru administrarea harurilor care decurg de aici.

[1370] A se vedea Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1894-1896 şi 1899, I, 186-189; *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913, 134-138, 147-148 .

[1371] Cumont, *Monuments*, I, 187.

[1372] A se vedea *Mystères païens*, 196, 200.

[1373] *1Cor.*, XI, 28. Asupra conexiunii intime existente, la origine, între credinţa în Cristos reînviat, „cina Domnului” şi „ziua Domnului”, a se vedea *Mystères païens*, 220-227.

[1374] *1Cor.*, XI, 20-34.

[1375] *1Cor.*, X, 16-17; XV, 12-13, 20-23.

CAPITOLUL XI
SACRIFICIUL DIN CADRUL SERVICIULUI ORDINAR AL ZEILOR

Imediat ce practica darului alimentar, născută și dezvoltată spontan în cultul morților, și-a asociat ideea de acțiune sacră – născută la fel de spontan din imaginația copilărească surescitată de nevoie –, sau imediat ce acțiunea sacră și-a asociat ideea de ofrandă, noțiunea comună de sacrificiu a fost realizată, adaptată la serviciul morților, despre care se credea că erau învestiți cu puteri divine, sau la serviciul zeilor, ale căror existență, forță și bunăvoință puteau fi întreținute prin intermediul oblațiilor făcute defuncților. Prin ceea ce se numește antropomorfism, prin personificarea forțelor naturale, prin asimilarea (de altfel, inevitabilă) a acestor forțe personificate, a acestor dubli sau a acestor spirite ale lucrurilor la dublii oamenilor și spiritelor defuncților, prin asocierea unora cu altele, prin – aproape că am putea spune – combinarea și chiar fuziunea unora cu celelalte, s-au constituit ierarhiile divine ale religiilor naționale, iar în paralel cu această ierarhizare a forțelor invizibile s-a organizat serviciul lor. Pe măsură ce lumea era concepută (în ansamblu și în amănunt) ca fiind condusă de voința acestor ființe mai mult sau mai puțin puternice, darul ritualic și acțiunea sacră, amalgamate în sacrificiu, au căpătat caracterul și forma unui serviciu care tindea să devină și care, în multe religii, a devenit atît de regulat încît ar fi putut fi cel al personajelor reale și vii. Totodată, acest serviciu își asuma toate intențiile pe care le putea conține, fiind oferit de oameni unor ființe care, deși dotate cu puteri superioare celor ale umanității, erau socotite a fi supuse acelorași nevoi precum oamenii și capabile de toate sentimentele umane. Sacrificiul nu era decît un mijloc de a le reanima vigoarea; era un omagiu adresat suveranității lor; era o modalitate de a le solicita bunăvoința sau de a le mulțumi pentru aceasta, un mijloc prin care omul se bucura întru ele și cu ele de binele obținut prin grația lor.

Această semnificație morală a sacrificiului a progresat în religiile naționale și în economiile mîntuirii. Sub aspect social, ea a făcut din sacrificiu un soi de expresie perpetuă și variată a sentimentelor colective; în viața de familie și privată, a făcut din el o expresie obișnuită a pietății, o formă a rugăciunii. Într-un cuvînt, sacrificiul a devenit un serviciu divin. În ceea ce privește originea lor, toate sacrificiile, chiar cele al căror caracter magic este bine stabilit, au fost mai mult sau mai puțin reinterpretate conform cu această idee generală de serviciu, după cum am putut deja constata în capitolele anterioare. Însă ceea ce ne rămîne de evaluat acum nu mai este multitudinea de forme antice și primitive ale acțiunii sacre, conservate de-a lungul secolelor, ci înmulțirea sacrificiilor constituite în rit comun și în expresie convenită a sentimentului religios, așa cum apare în cultele naționale și în religiile mîntuirii eterne.

I

În religiile neamurilor care avansează în civilizație, tuturor acestor precauții, rezerve și interdicții prin care omul primitiv crede a-și asigura uzul inofensiv al plantelor și animalelor care îi servesc drept hrană, le urmează sau li se suprapune ansamblul de oblații alimentare prin care, din toate aceste produse naturale, li se face parte zeilor; ofranda acestei părți urmărește mai întîi un scop ce se regăsește și în

vechile practici magico-religioase: cel al obținerii permisiunii de a utiliza lucrurile comestibile, pe care se consideră acum că zeii le au în admininstrare. În locul scrupulelor față de animalele consumate, de acum înainte apare tributul și omagiul pentru zeii de care depinde înmulțirea acestor ființe. S-a început prin a se cere iertare vegetalelor și animalelor pentru marea libertate pe care și-o asuma omul mîncîndule; acesta se străduia să înșele interesul obiectului ce urma să-i fie hrană, ținînd seamă de el în funcție de ce înțelegea că este, de fapt; pe scurt, lucra la asigurarea bunăvoinței și a perpetuității speciilor naturale din care trăia specia umană. De acum înainte însă, deoarece crește în propriii săi ochi prin ascendentul pe care simte că-l are asupra ființelor de care este înconjurat, deoarece nu mai are pentru aceste ființe considerația superstițioasă pe care i-o inspiraseră la începuturi naivității și lipsei sale de experință, în fine, deoarece proiectează, în spatele lumii sensibile și într-o lume de vise pe care încearcă tot mai mult să o transforme într-o lume de idei, imaginile pe care și le formează asupra lucurilor și imaginile pe care le păstrează asupra morților, instituind astfel o întreagă forfotă de cauze vii și invizibile pe care o suprapune prezentului de care depind conservarea propriei sale existențe și perpetua reproducere a ființelor din care trăiește, omul face din toate aceste lucruri agenți superiori și invizibili. Sau, mai curînd, pe nesimțite, pe măsură ce gîndirea sa privitoare la univers, la lucruri și la el însuși evoluează, omul transpune sistemul de practici magice prin care credea a-și face favorabile ființele naturii într-un sistem de cult, într-un serviciu religios prin care înțelege să-și facă favorabile spiritele și zeii pe care propria-i rațiune și fantezie i-au creat după chipul și asemănarea sa.

Ceea ce le oferă astfel este partea rezervată lor; desigur, sentimentul pe care a fost determinat să li-l atribuie mai întîi nu a fost cel al unei stricte obligații contractate față de forțele binefăcătoare, ci ceva mult mai asemănător cu sentimentul pe care i-l inspiraseră lucrurile atunci cînd a început să devină conștient de ele și de sine. Într-o oarecare măsură, omul a continuat să se considere un hoț de viață străină, însă, în loc de a îmbuna ființele furate (ori de la care fură), el se străduie acum să le facă să-i accepte și să-i suporte pungășia cu ajutorul spiritelor superioare și a zeilor. Deoarece are nevoie de creaturile cărora zeii le dăduseră viață și deoarece ia pentru uzul personal ceea ce este, de fapt, bun al zeilor, omul vrea să se asigure că comite raptul fără a-i supăra pe zei. Procedeul care i se oferă este de a nu lua totul, de a lăsa spiritelor și zeilor o parte, reprezentativă pentru întreg; prin această combinație fericită, spiritele și zeii vor fi angajați să continue bunele oficii făcute omului: să dea ploaie, să facă să crească grînele și roadele, să înmulțească vînatul și animalele domestice, să-i favorizeze în toate pe respectuoșii lor clienți.

Sub acest aspect, nu se pune vreodată problema că zeii ar putea dispărea. Spiritele morților, despre care se crede că sînt supuse acelorași nevoi precum cei vii, sau spiritele naturii, reprezentate întocmai ca spiritele morților, sînt niște umbre ușoare, active și trecătoare, capabile de toate sentimentele umane și dotate cu o putere supraumană; în consecință, sînt mai redutabile, mai eficace în invidia lor, mai periculos iritabile, mai dificil de satisfăcut; dar au nevoie să fie susținute în travaliul lor, care, în fond, este lucrul naturii, prin forța acelorași lucruri pe care serviciul lor îl procură oamenilor. Darurile alimentare făcute morților de rînd pentru a-i menține în stare pașnică și a-i împiedica să facă rău celor vii, în cadrul serviciului morților importanți transformați în spirite protectoare, sînt un mijloc de a le întreține existența și de a le hrăni forța magică. La fel stau lucrurile și în ceea ce privește spiritele naturii – mai mult sau mai puțin asimilate celor ale morților importanți –, și atunci cînd li se face același serviciu alimentar precum defuncților, și atunci cînd riturile sacrificiale (prin care, la început, oamenii și-au închipuit că pot conduce speciile animale și vegetale, viața plantelor și a animalelor, mijlocind astfel

tratamentul adus indivizilor reprezentativi ai speciei sau ființelor despre care se credea că întrupează forțele naturii: ploaia, vîntul, focul solar, rodnicia pămîntului, spiritul grînelor, viața tuturor ființelor) sînt interpretate ca serviciu alimentar.

Din acest motiv s-a putut spune că sacrificiul comun nu era altceva decît un serviciu alimentar sau o operațiune magică. El era și a rămas și una, și cealaltă, dar mai mult o operațiune magică decît un serviciu alimentar, chiar și în cultele în care sacrificiul a căpătat toate aparențele unei aprovizionări a mesei divine. Cei care pretind că sacrificiul nu este altceva decît un dar alimentar nu văd că fie și numai în ideea acestui dar se află deja cuprinsă o întreagă magie! Nu există nici o magie în actul de a prezenta mîncare și băutură unei ființe vii care le va consuma imediat, hrănindu-se cu ele. Există magie, și încă multă, o întreagă magie, în actul de a oferi mîncare și băutură unui mort sau unui spirit care nu există, care, în consecință, nici nu mănîncă, nici nu bea și care totuși este hrănit și făcut să mănînce și să bea. Ideea unei astfel de acțiuni asupra acestor ființe este la fel de magică precum ideea de a face să plouă stropind o piatră sau imitînd strigătul ploierului, sau ucigînd un șarpe ori un berbec negru. Se propune, ce-i drept, să se acționeze asupra unei ființe libere, care poate sau nu să facă ceea ce se așteaptă de la ea, care chiar poate folosi sau nu ofranda ce i-a fost adusă. Dar magia care pretinde că acționează în mod direct asupra norilor și a ploii este oare mai puțin magică, dacă putem spune astfel, decît cea care vrea să obțină ploaia hrănind ființe considerate că pot să o dea și care nu există? Ajungem să vorbim de religie aici, deoarece în ofranda pe care o aduce omul și în presupusa acceptare a acesteia de către spirite sau zei apare o licărire de libertate (și, în consecință, de moralitate). Totuși, nu este oare adevărat că acest element de moralitate – dincolo de faptul că este de o calitate îndoielnică și subordonat intenției cu totul magice de a hrăni un spirit – este la fel de himeric în sine, acțiunea pe care ar provoca-o nefiind nici ea mai reală? Pretenția punerii în acord cu o ființă inexistentă este mai puțin brutală dar nu mai puțin irațională decît pretenția de a aduce ploaia simulînd urinarea cu sînge, conform rețetei populației arunta din Australia.

În orice caz, pretenția de a hrăni un spirit pentru a-l asista în funcția sa cosmică continuă în mod direct pretenția de a produce efectele naturale prin mijloace improprii și pur iluzorii. Că morții și spiritele nu mănîncă și nu beau, precum viii, se intuiește și chiar se știe, fiind o experiență deținută involuntar. Cu toate acestea și de multă vreme, oamenii nu se pot dezobișnui să creadă că morții și spiritele mănîncă și beau cumva, că absorb tăria lucrurilor care li se oferă, că se hrănesc cu substanțe a căror forță ar fi minunat să se arate, că nu produc ceea ce un teolog scolastic ar numi accidente. Oamenii gîndesc așa și vor să gîndească așa deoarece, crezînd în spirite și în acțiunile lor, vor totodată să creadă că le pot lua în stăpînire prin intermediul hranei pe care le-o dau; se amăgesc că vor obține de la acestea ceea ce vor, dacă, după masa bună pe care le-o furnizează, ele devin fericite și mulțumite, dar și pe deplin întărite în ființa lor și capabile să îndeplinească în natură efectele așteptate de oameni. Mai tîrziu, cînd nu vor mai crede că sacrificiul le aduce profit, vor vrea să creadă că sacrificiul îi onorează, că le place datorită sentimentelor care îl inspiră, că este o formă eficace de rugăciune; dar, înainte de a-l înțelege astfel (sau în același timp), vor încerca să se convingă că sacrificiile au fost instituite de zei pentru a contribui la efectele benefice așteptate și, mai degrabă decît să înceteze a mai crede în eficacitatea lor, vor face din ele o magie divin revelată; mai degrabă decît să renunțe la practicarea lor, vor face din acestea o magie simbolică, acționînd sub aspect moral asupra ființelor invizibile.

În felul acesta, de altfel, toate sacrifciile magice intră în serviciul zeilor. Cele care nu pot fi interpretate ca ofrandă vor fi considerate ca fiind instituite de

către zeii înșiși. Astfel, riturile agrare se perpetuează în religii aproape fără vreo modificare în economia liturgică; Demeter instituie riturile grînelor, iar Dionisos, pe cele ale vinului. Se crede că sacrificiile divinatorii au fost instituite de către zei pentru a-și face cunoscute voința sau regulile destinului; Șamaș și Adad prezidează operațiunile ghicitorului babilonian și-și închid secretele în ficatul oii, pentru ca *barû* să le poată găsi acolo. Riturile imprecatorii, a căror prezumată reușită este adesea transformată în eșec de evenimentele reale, sînt plasate sub invocarea divinităților – gardieni ai jurămîntului și executori ai amenințărilor pronunțate împotriva sperjurilor și ai blestemelor aruncate asupra dușmanului. Riturile de eliminare a bolii, a ghinionului, a impurității au fost întemeiate de zei pentru vindecarea, purificarea și absolvirea oamenilor. Se înțelege, de asemenea, că zeii au avut singuri grijă să prevadă rituri de consacrare, care îi aduc tot pe ei în temple și îi plasează în imagini, precum și rituri de inițiere ale oamenilor, regilor, preoților, prin care își constituie corpul de credincioși sau își creează reprezentanți vizibili. Întreaga magie a primitivilor se transformă în organizare religioasă; toate acele rituri sîngeroase devin sacrificii care, într-un fel sau altul, se fac în cinstea zeilor; pentru zei, ele devin modalitatea de a-și exercita puterea sau de a-și revela secretele, iar pentru credincioși, mijloace de a solicita arbitrajul suveran al zeilor sau de a se reconcilia cu ei, sau de a intra în societatea în care aceștia sînt stăpîni, sau de a deveni organele și reprezentanții lor.

Totuși, sacrificiile care au calitatea de ofrandă prin sine (sau care au dobîndit-o) ocupă locul principal, cel puțin în ceea ce privește cantitatea, în cadrul acestui serviciu infinit de complicat. Forma obișnuită de a recurge la zei este rugăciunea și oblația; se înmulțesc sacrificiile de ofrandă pentru ca zeii să fie mereu favorabili, adică să acționeze cu toată bunăvoința în interesul credincioșilor lor. Această magie a sacrificiului de oblație s-a dezvoltat în religiile celor civilizați pe măsură ce creștea personalitatea eroilor divinizați și a zeilor. Chiar la nivelul superior al credinței, atunci cînd credința în ființe supranaturale este cu totul spiritualizată, cînd Zeul este transcendent, atît timp cît conservă o semnificație pentru religie și rămîne o ființă personală și suverană a universului, atît timp cît nu a devenit o abstracție metafizică, oblația rituală și sacrificiul își pot păstra rațiunea de a fi, iar noi deja știm că ele s-au menținut cu însușirea lor de ofrandă pînă în creștinism.

În creștinism însă, sacrificiul unic și perpetuu al lui Cristos nu este decît o oblație de merit infinit, în care Dumnezeu încuviințează omagiul, rugăciunea și expierea umanității; este, de asemenea, mijlocul prin care Dumnezeu intră și rămîne în comuniune cu oamenii, ei înșiși participînd la acest sacrificiu și mîncînd victima cu care este onorat Dumnezeu. De fapt, în creștinism vedem dezvoltîndu-se pînă la limita sa extremă un alt aspect al sacrificiului-dar, după cum, într-o anumită modalitate, s-a dezvoltat și noțiunea, aspectul ofrandei și după cum s-a dezvoltat ideea de expiere, care se regăsește însă la fel de bine în orice evoluție a sacrificiului ca rit cu eficacitate concretă, și anume ideea de comuniune sacră. Sacrificiul nu este decît mijlocul de a furniza spiritelor divine virtutea mistică cu care se alimentează ființa lor și de a le susține acțiunea; sau tributul potrivit pentru suveranitatea lor; sau mijlocul agreat de zei pentru a li se merita bunăvoința și protecția; ofranda pe care oamenii o fac cerului pentru ca aceasta să li se întoarcă sub formă de binecuvîntare. Sacrificiul este deja, prin sine însuși, o binecuvîntare, deoarece stabilește o comunicare directă între lumea divină și societatea oamenilor, între spiritul superior căruia îi este oferit sacrificiul și oamenii care prezintă acel sacrificiu, fie că, fără a participa ei înșiși la oblație prin comuniune rituală, aceștia nu încetează să impresioneze în mod mistic zeul coborît în victimă pentru a o primi, fie că victima,

deși oferită în întregime zeului, nu încetează de a fi împărțită, în cadrul ritului, între zeu și credincioșii săi, astfel încît zeul și credincioșii săi devin comeseni, participă la aceeași virtute mistică a victimei jertfite, iar legătura care unește zeul invizibil cu clientela sa umană este pecetluită de această comuniune care îi apropie sau, mai degrabă, care îi identifică în victima sacrificiului.

Darul n-ar putea funcționa fără comuniune. Omul nu poate oferi spiritelor decît lucrul de care dispune el însuși. Esența lucrurilor date spiritelor este esența din lucrurile pe care omul le păstrează pentru uzul personal. El poate sau crede că poate să concentreze această esență în ofranda sa, dar nu o direcționează asupra spiritului divin pentru a se lipsi cu totul de ea, ci pentru a o pune în siguranță, pentru a nu o distruge absorbind-o cu totul, pentru a o însufleți în oarecare măsură prin sacrificiu și a o reîntoarce la sursa ei divină, de unde revine la el prin reînnoirea naturii și a tuturor vieților naturale din care se întreține a sa. În fond, așadar, el nu renunță la ea decît pentru a profita ulterior de ea și mai mult, iar ceea ce realizează în primul rînd este participarea comună a zeului său și a lui însuși la esența lucrurilor pe care le oferă. Dar, mai mult decît toate reflecțiile speculative, o privire asupra unui anumit fapt va ajuta la înțelegerea cauzei pentru care comuniunea face parte din sacrificiu și a cauzei pentru care, prin sacrificiul însuși, comuniunea a cîștigat mai multă semnificație religioasă.

Se știe cu ce scrupule, cu ce precauții, cu ce ceremonii folosesc cei necivilizați materiile naturale ale alimentației, plantele și mai ales animalele... Nu doar că au un întreg ritual magic prin care-și asigură producția sau captura, dar au unul și pentru a regla consumul celor agonisite. La populația arunta din Australia, există un fel de rezervă, pusă deoparte din primele roade ale totemului, pentru bătrînii clanului, care apoi eliberează totemul pentru uzul altor clanuri. Însă bătrînii mănîncă mai întîi ei înșiși din totem, pentru a-și păstra propria forță[1376]. La malgașii pescuitori de balene există un întreg cult, celebrat în jurul balenei prinse, înainte de împărțirea acesteia spre a fi mîncată[1377]; la populația ainu din Japonia și la populațiile din Siberia, ursul este cel care va fi mîncat în cadrul ceremoniei[1378]. Perspectiva mistică asupra animalelor determină consumul lor ritualic. Această perspectivă există și asupra animalelor domestice, la neamurile de păstori. Tipul cultului despre care este vorba poate fi definit astfel: o anumită propițiere a speciei sau a spiritului ei, vag identificată cu spiritul animalului ucis, propițiere care constă în rezervarea anumitor părți vitale, ce nu se consumă (tipuri de prime roade, condiție a întoarcerii animalului la viață, tip de ofrandă către geniul speciei, pentru ca acesta să subziste și să se înmulțească în noi indivizi), și care gestionează participarea oamenilor la cadavrul animalului ucis, păstrîndu-i în bună înțelegere și în comuniune rudimentară cu spiritul victimei și al speciei sale. Această perspectivă, acest tratament mistic al ființelor vii, în special al animalelor, a predeterminat regimul sacrificiilor de comuniune, al sacrificiilor mîncate.

Dacă un popor de păstori – vechii israeliți, de pildă – nu accepta ca un animal domestic să fie ucis altfel decît ca sacrificiu, dacă nu cunoștea ceea ce noi am numi serviul de măcelărie profană și nu știa să-și mănînce turmele decît în chip religios, lucrul acesta nu se datorează faptului că el ar fi privit dintotdeauna aceste vite ca aparținînd zeului său și că ar fi gîndit că nu poate dispune nici măcar de un singur cap fără a-l oferi mai întîi acestei divinități, ci faptului că, de la bun început, își tratase în mod magic și mistic toate vitele, neomorînd nici una fără precauțiile

[1376] Cf. *supra*, p. 141.
[1377] Cf. *supra*, p. 144.
[1378] Cf. *supra*, p. 142-243.

datorate animalului însuși și spiritului său. Cînd triburile și-au făcut zei și cînd au ajuns să aibă un zeu comun, uciderea animalelor a continuat să se execute conform riturilor, dar riturile și-au schimbat semnificația. Animalele și speciile lor și-au pierdut tipul de autonomie pe care li-l recunoștea mentalitatea primitivă; în loc de a-și aparține sieși sau societății mistice, spiritului speciei lor, ele țineau, mai mult sau mai puțin, precum însuși omul, de zeul pe care și-l făcuse omul. Turmele lui Israel, așadar, au ajuns să-i aparțină lui Iahve; pentru acesta se făceau rezerve și fără îndoială că poporul le modifica în funcție de ideea pe care și-o făcea asupra lui Iahve și asupra relației sale cu viața animalelor, relație care nu mai era deloc aceeași cu relația existentă între specia animală și individul jertfit. Această rezervă (punere deoparte) a fost înțeleasă ca parte de drept a lui Iahve, partea ce trebuia să-i fie făcută din animalul pe care oamenii voiau să îl mănînce, partea care-i revenea deoarece era cea mai vitală și cea mai sfîntă; în schimbul acestei părți făcute zeului, oamenii puteau mînca restul. Dar acum oamenii aveau drept comesean un zeu, iar această circumstanță modifica cu totul sensul general al ceremoniei.

Ideea unei comuniuni a omului cu esența speciei animale, în carnea individului mîncat, a existat încă de la origine; de asemenea, și ideea unei anumite legături mistice create sau întreținute prin consumul acestei cărni de către toți cei care participau la ea[1379]. Comuniunea mistică devenea acum mai augustă prin alăturarea unui participant divin, dar nu era mai puțin îngustă. Cum se întîmplă la populația arunta din Australia, de exemplu, unde unitatea mistică a clanului Kanguru, luat în sine și în relația sa cu totemul său, se afirmă și se întreține prin participarea rituală la carnea cangurului ucis la vînătoare, unitatea mistică a unei societăți, considerate în sine și în relația ei cu zeul sau cu zeii săi naționali, se afirmă și se întreține prin participarea rituală la carnea victimelor jertfite. Iar această carne este mai sfîntă decît totemul comestibil al populației arunta, ritul este mai august, iar spiritul la care se referă acțiunea sacră este mai puternic. Cu siguranță că starea de sănătate a victimei decurge mereu din virtutea magică care i se recunoaște, încă de la început, de către mentalitatea magică; dar destinația victimei pentru lucrarea sfîntă vine să sublimeze această virtute, transmițîndu-i caracterul de consacrare care o înalță. Ritul care, în cele mai primitive culte, are deja, ca rit tradițional și ancestral, un caracter religios (întrucît reînnoiește gesturile strămoșilor, le continuă și le evocă) este acum un gest evocator al divinității, și cu această divinitate se tratează, cu aceasta se intră în comuniune prin victimă, nu cu spiritul unei specii naturale, cum s-a făcut pînă acum. În victimă și în rit există o virtute divină, iar participarea la această virtute în cadrul sacrificiului se face împreună cu un zeu.

Așadar, consacrarea deifică victima, într-o oarecare măsură, iar uneori în mod lămurit, fie ca victimă individuală ce încarnează divinitatea în sacrificii încă prea apropiate de magia primitivă – cum se petrecea în sacrificiile umane ale aztecilor sau în sacrificiile de victime speciale închinate cutărui zeu al confreriei sau al misteriului –, fie, pur și simplu, ca ofrandă ce constituie un soi de divinitate particulară, personificarea ofrandei înseși. În felul acesta, în ritualul vechiului Egipt, ofranda devine o zeiță, Mait, iar prezentarea ofrandei devine prezentarea lui Mait, cum este și cea a ochiului lui Horus, în care se ascunde sufletul. Mait este virtutea divină a oblației[1380]. În ritualul vedic, partea de oblație sacrificială care se consumă

[1379] Asupra ponderii pe care ar fi putut-o avea această perspectivă în cadrul originilor, atît de obscure, ale totemismului, a se vedea *La cosmogonie des Arunta*, în „Revue d'histoire et de littérature religieuses", V, s.n., 1914, 261-262.

[1380] Moret, *Rituel*, 138-165. „Mait simbolizează, nu forța morală, ci forța materială; este viața pe care o dă zeului, iar nu inteligența sau rațiunea" (148).

pe loc de către preoți și de către cel care sacrifică poartă numele *ida* și, de asemenea, are parte de un fel de personificare[1381]. Ida personifică virtutea sacrificiului ca mijloc de comuniune divină, fiind chemată și invocată înainte de a mînca. De altfel, nu doar elementele sacrificiale sînt transsubstanțiate în zeița Ida[1382], ci însăși virtutea lor, care este Ida, așa cum cea a sacrificiilor egiptene era Mait.

În cultele misteriilor în care victima încarnează zeul, consacrarea o face în mod cu totul natural divină, caz în care, iarăși, termenul scolastic de *transsubstanțiere* pare a fi exagerat. Substanța victimelor dionisiace nu era deloc schimbată în substanța lui Dionisos; în virtutea afinității naturale acceptate de către mentalitatea magică, victimele țineau de Dionisos înainte de a fi identificate în mod concret cu el, în cadrul sacrificiului, care, desigur, nu făcea decît să intensifice virtutea dionisiacă pe care o dețineau prin propria lor natură. Chiar și în sacrificiul creștin, noțiunea radicală, materială și mecanică a transsubstanțierii nu apare decît destul de tîrziu și printr-un efort de reflecție scolastică, pentru a defini prin filozofie o credință mistică. Pîinea și vinul sînt realmente deificate deoarece ele sînt identificate mistic cu trupul și cu sîngele lui Cristos, căci au devenit mistic acest trup și acest sînge, reprezentîndu-l, și una, și celălalt, pentru credință. Aici, consacrarea nu face decît să expliciteze și să mărească o afinitate preexistentă între elementele sacrificiului și zeul misteriului; ea creează această afinitate constituind ea însăși relația de analogie dintre pîine și vin, pe de o parte, și trupul și sîngele lui Cristos, de cealaltă parte; dar această analogie este pentru mentalitatea magico-mistică un punct de plecare suficient pentru a ajunge la concluzia identității întru sacrificiu. Această analogie este ca o virtualitate pe care sacrificiul, uzul ritual, consacrarea o dezvoltă în realitatea prezenței lui Cristos cel nemuritor, în pîine, care este trupul său, și în vin, care este sîngele său. Substituția invizibilă a substanțelor este o concepție pseudo-științifică cu care religia nu are a face și care nu spune nimic pietății.

Dacă caracterul divin al victimei în cadrul sacrificiului este implicit și vag sau deschis proclamat, sacrificiul mîncat ritual este un mijloc de comuniune divină recunoscut ca atare, iar sfîntul Paul a sesizat foarte bine ideea care se află la baza acestor sacrificii, pentru a o aplica atît sacrificiilor evreiești sau păgîne, cît și euharistiei creștine. Voind să-i abată pe credincioșii din Corint de la participarea la cultele păgîne, el le scrie[1383]: „Potirul binecuvîntării pe care îl binecuvîntăm" – potirul euharistic – „nu este oare" – datorită sensul pe care îl are pentru noi această binecuvîntare – „împărtășire cu sîngele lui Cristos? Pîinea pe care o frîngem" – pîinea euharistică – „nu este oare împărtășire cu trupul lui Cristos? Pentru că este" – mistic – „o singură pîine," – care este trupul lui Cristos – „noi cei mulți sîntem un singur trup, căci toți ne împărtășim din aceeași pîine unică. Priviți Israelul după trup." – poporul evreu, pe care Paul îl opune mental poporului creștin, care este Israelul în spirit – „Cei care mănîncă din jertfe nu sînt ei oare părtași ai altarului?" – Paul spune „altar" pentru a nu spune „Dumnezeu", dar altarul templului este masa

[1381] Hillebrandt, 113 (oblație nesîngeroasă de lună nouă și plină), 123 (sacrificiu animal); *Das altindische Neu-und Vollmondsopfer*, Jena, 1880, 122-132. Schwab, 148.

[1382] Textele pe care le traduce Hillebrandt în cea de-a doua dintre lucrările citate în nota anterioară nu spun deloc că Ida ar fi fost numită „de coborît în ofrandă", astfel încît „se produce o adevărată transsubstanțiere" (Hubert și Mauss, 63). În fapt, Ida este chemată, dar împreună cu toți zeii care participă la sacrificiu, și de asemenea cu preoții și chiar cu cel care sacrifică. Preotul recitator spune: „Ida este chemată..., ca Ida să ne cheme". Ida este chemată întrucît se presupune că participă ea însăși la ofranda în care ea se oferă, dar nu chemarea este cea care o aduce aici; ea este ofranda.

[1383] *1Cor.*, X, 16-22.

lui Dumnezeu. Iar în ceea ce privește sacrificiile păgîne, scrie: – „Așadar, ce zic? Oare ceea ce este jertfit idolului înseamnă ceva? Sau idolul este ceva?" – Nu, desigur, carnea este întotdeauna carne, iar idolul nu este decît o imagine, și există demoni pe care păgînii îi numesc zei – „Dar ceea ce jertfesc ei jertfesc demonilor, și nu lui Dumnezeu. Eu nu vreau ca voi să fiți părtași cu demonii. Nu puteți să beți și potirul Domnului, și potirul demonilor (...) Sau vrem să-l provocăm pe Domnul la gelozie?". Cristos nu poate deci suporta ca credincioșii săi să intre într-o altă comuniune spirituală decît a sa. Paul însă vede peste tot acest gen de comuniune, în sacrificiile templului, în sacrificiile păgînilor, în euharistia creștină. Nu este lipsit de interes să reținem că, pentru el, comuniunea cu demonii nu există în realitate decît dacă se participă la masa sacrificială, dar nu și dacă, în cadrul uzului obișnuit, se consumă carnea care provine de la aceste sacrificii. În sfîrșit, ceea ce se află deasupra a toate este caracterul eminamente social al sacrificiului, sacrament de unitate a grupului întru idealul uman reprezentat de zeii săi.

Totuși, serviciul zeilor comportă adesea alte sacrificii decît cele mîncate, și, sub acest aspect, au existat diferențe însemnate între modalitățile de organizare a cultelor.

II

Dat fiind că sacrificiul este masa zeilor, se explică cu ușurință faptul că această masă a putut să le fie servită numai și numai lor, cel puțin în anumite ocazii, fără a o împărți în vreun fel cu credincioșii. Există și culte în care regimul mesei divine este organizat pe modelul mesei regale, astfel încît este greu de înțeles partea care putea fi făcută în aceste culte comuniunii rituale, cel puțin în ceea ce privește sacrificiile oficiale și publice.

De exemplu, se știe că serviciul divinităților sumeriene și babiloniene cuprindea o mare varietate de ofrande comestibile, inclusiv bucăți alese din victimele animale ucise tocmai în acest scop, care erau prezentate fripte. Pentru plăcerea zeilor, oamenii ard parfumuri pe plite, însă ofranda alimentară nu le este trimisă pe calea focului. Li se întinde masa și se așază pe aceasta întregul festin: miere și unt, vin din struguri și vin de susan, lapte, hidromel, apă, fructe, feluri de pîine, cărnuri... Masa rămînea astfel o vreme; apoi, tot ce se pregătise era îndepărtat[1384]. Ce se întîmpla cu mîncărurile? Nici un text cunoscut pînă în prezent nu permite să o spunem cu siguranță. Probabil că desertul era destinat personalului templelor, dar nimic nu dovedește că consumul felurilor de mîncare de către preoți, în afara serviciului religios, ar fi avut caracterul unei mese sacre. Nici textele nu arată vreun particular mîncînd, la o masă religioasă, împreună cu familia lui, o parte a victimei oferite de el. Cu toate acestea, ar fi imprudent să negăm existența unor asemenea sacrificii. Dar absența lor din serviciul oficial al templelor nu este mai puțin semnificativă.

Aceeași observație trebuie făcută pentru Egipt, unde serviciul templelor era organizat conform unui mod destul de asemănător celui din templele babiloniene, cu excepția ficțiunii rituale care asimila toți zeii morților osirieni. Din acest motiv, toaleta statuilor divine pare a fi urmat un ritual mult mai minuțios în Egipt decît în Babilon, pentru că se confundă cu ritualul magic al învierii, care se aplică fără distincție zeilor și morților egipteni. Zeul înviat se bucură de un serviciu al mesei, întocmai ca zeii din Babilon. La sărbătorile principale, se desfășura o procesiune

[1384] Aceasta este economia obişnuită a sacrificiilor către zei, în ritualurile publicate de către Zimmern.

solemnă în cursul căreia zeul, purtat în naosul său, venea în sala numită a ofrandelor, unde i se prezentau victimele vii și diferitele alimente solide și lichide care trebuia servite ulterior; apoi se îndeplineau înjunghierea victimelor și pregătirea cărnurilor.

Serviciul comporta bucăți de carne, fructe, vinuri, bere, lapte. Zeul venea în sala de mese și rămînea aici cîtăva vreme, după care, servind masa, era dus în sanctuar. În cadrul serviciului zilnic, meniul era mai simplu și i se servea zeului chiar în sanctuar, doar în prezența preotului. Prezentarea ofrandelor pe masă era însoțită de o fumigație cu rășină și tămîie; se pare că o parte a ofrandelor alimentare era de asemenea arsă pe altarul focului[1385]. Poate că sîntem îndreptățiți să ne întrebăm dacă această modalitate de a-i transmite ofrandele este la fel de veche precum simpla prezentare a ofrandelor pe masă. Aceeași întrebare se ridică și în privința mesei zeilor babilonieni: ce se făcea cu mîncarea rămasă? Este la fel de probabil că consumul acesteia de către preoți[1386] nu avea caracterul unei mese sacre. Totuși, o astfel de mențiune a lui Herodot sugerează că sacrificii cu masă religioasă se întîlneau în religia populară, și putem crede că aceste sacrificii erau la fel de vechi, dacă nu cumva mai vechi, ca regimul oficial al templelor[1387].

Herodot a descris forma obișnuită a sacrificiului animal la vechii perși[1388]. Pe cît se pare, era un sacrificiu de oblație totală, deoarece toate cărnurile erau fripte și prezentate divinității pe un morman de ierburi. La fața locului nu exista o comuniune, nici mag care „să cînte teogonia", nici particular care să ofere sacrificiul. Cum Herodot are grijă să spună că acela care aduce sacrificiul dispune apoi de cărnuri după voia sa și că le ia cu el, este probabil că sacrificiul nu prilejuia o masă cu adevărat sacră. Desigur că virtutea divină a sacrificiului fusese absorbită în întregime de către destinatarii acestuia, iar ceea ce mai rămăsese nu era decît o hrană obișnuită.

În vremurile vechi, atunci cînd jertfeau divinității victima întreagă, canaaneenii și israeliții din Canaan aduceau și ei la locul cultului cărnurile gata preparate ale victimelor; pentru astfel de sacrificii au practicat apoi holocaustul. Cînd Iahve îi apare lui Ghedeon sub stejarul din Ofra, Ghedeon fierbe un ied și face pîine azimă, pune carnea fiartă într-un coș și zeama într-un vas, iar cînd ajunge sub stejar, depune, din porunca lui Dumnezeu, carnea și pîinile pe piatra care servea drept altar, iar zeama o varsă. În gîndirea hagiografului, acesta este ritul sacrificiilor care se celebrau odinioară în acest loc. Iată însă că apariția divină atinge cu extremitatea toiagului ei carnea și pîinile, focul izbucnește din stîncă, consumă oblația, și Iahve dispare[1389]. În felul acesta ne este reprezentată mitic înlocuirea depunerii de carne fiartă cu holocaustul. Povestea cărții Judecătorilor referitoare la sacrificiul oferit lui Iahve de către Manoah, tatăl lui Samson, sugerează aceeași idee[1390]. Altarul canaanean primitiv era un platou de stîncă, cu scobituri sau găuri pentru libații[1391]. Canaaneenii și israeliții vor adopta apoi – sub o oarecare influență

[1385] Moret, *Rituel*, 110-111.

[1386] Cf. Herodot, II, 37.

[1387] Herodot, II, 38-40, sacrificiul taurului lui Isis, în care corpul victimelor este ars pe un altar, în vreme ce picioarele, umerii, coada, gîtul procurau materia unei mese pentru cei care aduceau sacrificiul; 47, sacrificiul unui porc către Isis, într-o zi cu lună plină, în care se arde doar capătul cozii, splina, prapurul împreună cu grăsimea de pe intestine, restul cărnii trebuind consumat în aceeaşi zi de către credincioşi.

[1388] Herodot, I, 132.

[1389] *Jud*., VI, 11-24.

[1390] *Jud*., XIII, 2-23.

[1391] A se vedea Kittel, *Geschichte*, I, 223 şi *Studien zur hebräischen Archäologie*, Leipzig,

străină, care nu poate fi cea caldeeană, nici cea egipteană – practica holocaustului, care se întîmplă să se potrivească caracterului Baalilor celești și celui al lui Iahve[1392]. Cu același prilej, în cadrul sacrificiilor în care cea mai mare parte rămînea celui care aducea sacrificiul, partea zeului era de asemenea consumată pe altar.

Trebuie remarcat, de altfel, că nu se ajungea la arderea tuturor ofrandelor alimentare destinate zeului lui Israel. În afară de faptul că sîngele nu era aruncat în foc spre a fi consumat pe altar, ci aruncat pe pereții acestuia[1393], adică oferit în stare naturală zeului, împreună cu viața pe care se considera că o conține, nefiind oportun să fie trecut prin flăcările rugului, serviciul regulat al pîinilor numite ale punerii înainte, pe masa pusă în sanctuarul arcei, era un tip de masă simplă, perpetuu servită zeului[1394], iar parfumurile arse alături, pe un altar de ardere[1395], erau pentru plăcerea zeului, nu pentru hrana sa; astfel, regimul lui Iahve în interiorul sanctuarului, fiind mai simplu, nu avea același caracter ca cel al zeilor babilonieni și egipteni.

Cînd nu se referea la victime umane[1396], holocaustul israelit (și, neîndoielnic, cel canaanean) nu consta în combustia pe altar a întregii victime. Dacă era vorba despre un patruped, sîngele victimei era dus la altar, după cum s-a spus; victima era jupuită, apoi tăiată în bucăți; preoții depuneau aceste bucăți, inclusiv capul și grăsimile, pe rugul altarului; picioarele se spălau, iar intestinele erau curățate înainte de a le pune pe foc[1397]; în felul acesta, victima era pregătită ca și cum s-ar fi vrut a o găti pentru a o mînca. Așadar, holocaustul conducea prin foc și fum, către zeu, nu un animal, ci o masă. Tot astfel, porumbeii pentru holocaust erau jumuliți și curățați de intestine[1398]. Mai mult, trebuie reținut că respectivele cărnuri nu ajungeau la altar fără a fi asezonate, deoarece ofranda era însoțită de sare; iar această masă arsă nu consta doar în cărnurile animalului, căci fiecare holocaust cerea o anumită cantitate de făină amestecată cu ulei și o libație de vin, în proporții variabile, după cum victima era un miel, un berbec sau un taur[1399]. Așadar, holocaustul mielului era o masă completă care ajungea la zeu pe calea focului, dimineața și seara[1400]. Înmulțirea arderilor de tot, în zilele de sărbătoare și în circumstanțele extraordinare, sau prin devoțiunea privată, arată că întreținerea unui zeu nu era înțeleasă ca hrănirea unui om, limitată de capacitatea stomacului său. La zeu merge spiritul sau estența lucrurilor. De aceea nu este lipsit de folos, ci dimpotrivă, să se înmulțească sacrificiile, chiar atunci cînd încă nu ajunseseră să fie considerate un tip de omagiu plăcut divinității, cu toate că omagiul acesta nu se alegea cu vreun profit pentru sine.

În cultele elenice, anumite divinități erau onorate printr-un cult aparte, ce nu comporta sacrificii mîncate. Este vorba de divinitățile numite htoniene, iar holocaustul, asociat lor, în loc să fie – după cum pare a o cere logica – ritul adoptat

---

1908, 118-146.

[1392] Kittel, *Studien*, 156-158, presupune o influenţă dinspre Creta, prin intermediul filistenilor.

[1393] *Lev*., I, 5, 11, 15.

[1394] *Ex*., XXV, 30; *Lev*., XXIV, 5-9. Vechimea cutumei este atestată în *1Sam*., XXI, 5-7. Asortimentul potirurilor pentru libaţii, care se afla pe aceeaşi masă, *Ex*., XXV, 29, ne poate îndemna să presupunem şi un serviciu al băuturii.

[1395] *Ex*., XXX, 1-9.

[1396] *Gen*., XXII, 9.10, reprezintă un rit de sacrificiu uman; cf. *2Rg*., III, 27.

[1397] *Lev*., I, 1-13. A se compara holocaustul taurului, pe care profeţii lui Baal îl oferă zeului lor, cu cel pe care Ilie i-l oferă lui Iahve, *1Rg*., XVIII, 20-40.

[1398] *Lev*., I, 14-17.

[1399] *Lev*., II, 13; *Num*., XXVIII-XXIX.

[1400] *Num*., XXVIII, 2-8.

pentru sacrificiile către zeii cerești, devine mai degrabă ritul propriu divinităților terestre și infernale. Umbra Clitemnestrei strigă, interpelînd Eumenidele adormite: „Nu ați sorbit de-atîtea ori prinosul meu, libații fără vin, amestecurile alinătoare? Sau nu v-am săturat destul la praznicele voastre sfinte cu jertfe închinate noaptea, în flăcările vetrei, la un ceas necunoscut de ceilalți zei?”[1401]. În fapt, acestor zeițe și zei htonieni, în general, li se sacrifica noaptea, pe altare joase. În cadrul cultului Eumenidelor, ofertanții se acopereau cu veșminte roșii[1402]. Divinităților infernale li se aduceau libații cu apă sau cu lapte și miere, vinul și uleiul fiind interzise, poate deoarece cultele în discuție urcau în timp mai departe decît folosirea acestor lichide[1403]. Li se ofereau prăjituri cu miere și sacrificii sîngeroase ale căror victime erau arse în întregime.

La Apollonius din Rhodos se găsește o descriere a unui sacrificiu către Hecate[1404]. Medeea îl învață pe Iason ritualul acestui sacrificiu: îmbăindu-se în prealabil într-un rîu, Iason, acoperit cu veșminte închise la culoare, va săpa către miezul nopții o groapă circulară și va înjunghia un berbec deasupra ei; apoi va ridica aici un altar și va arde victima fără a o dezmembra; va face libații cu miere și, după îndeplinirea acestor rituri, va pleca mergînd drept, fără a-și întoarce privirea.

Și marile holocausturi de animale vii, din Patras[1405], închinate lui Artemis, reprezintă un cult foarte primitiv, dar în care ofranda nu are un caracter propriu-zis alimentar: îi lipsește cel puțin scurgerea de sînge, care în sacrificiile anterioare afirmă ideea unei hrane oferite; mai degrabă se oferă aici animale, în special vînat, mamei animalelor, pentru ca aceasta să le trimită din belșug oamenilor. De asemenea, nici aici, ca și în celelalte sacrificii, nu se pune problema trimiterii ofrandei, prin mijlocirea focului, către divinități luminoase și celeste.

Dacă cutuma acestor holocausturi este preelenică[1406] – lucru ce pare sigur – și aparține cultelor pe care grecii le-au adoptat în timp ce cucereau noi ținuturi, prima idee a acestor sacrificii, oricare ar fi fost ea, de altfel, nu este aceea de a trimite divinităților ofranda printr-un procedeu conform cu natura lor; sau, mai degrabă, faptul că focul a convenit sacrificiului nu trebuie explicat prin lumină, prin ascensiunea flăcării și a fumului, ci prin lucrarea focului, prin faptul că se percepea conformitatea profundă a naturii sale cu condiția spiritelor care veghează la viața ființelor terestre; iar aici nu avem de-a face cu un mijloc prin care se trimite divinității un aliment, ci cu un mijloc eficient de a transmite spiritului că sacrificiul se referă la spiritul victimei, cum se întîmplă, de altfel, la neamurile care practică cremația și care împreună cu mortul ard toate cele de care are nevoie acesta, pentru ca umbra lucrurilor sale să urmeze spiritul persoanei în țara morților. Oricum ar sta lucrurile, dacă canaaneenii și, prin intermediul lor, israelitenii au împrumutat, după cum s-a presupus, practica holocaustului de la cultele preelenice din Creta, la fel de bine ar fi putut atenua, în ceea ce privește sacrificiile animale, practica holocaustului absolut, combinînd holocaustul cu vechiul lor obicei de a servi victimele gata preparate și reținînd tăierea și curățarea părților care se mănîncă pentru o fierbere pe care, în fapt, se întîmplă ca holocaustul să o înlocuiască.

De altfel, serviciul zeilor nu comportă doar hrană, iar sacrificiul răspunde la destule exigențe ale acestora care nu decurg din pofta sau din nevoile lor de a-și

---

[1401] Eschil, *Eumenidele*, 130-140 (trad., Al. Miran, 326).
[1402] Eschil, *Eumenidele*, 1040 ș.urm.
[1403] Stengel, *Opferbräuch*, 129.
[1404] Apollonius din Rhodos, III, 1026-1041.
[1405] Pausanias, VII, 18, 7.
[1406] Cf. *supra*, n. 1392.

reîmprospăta vigoarea creatoare reintegrînd în ei viața ființelor pe care le-au produs. Li se oferă adesea un cadou ce constă din oameni și chiar din animale, care nu este pentru alimentație. Cvadriga pe care rhodienii aveau grijă să o arunce anual în mare, pentru Helios, avea scopul de a reînnoi atelajul zeului, nu de a hrăni soarele sau de a-i întreține lumina; poate și pentru a-i întreține mișcarea. La origine, sacrificiile de cîini către Hecate[1407] au putut avea (și, în anumite situații, chiar au putut păstra) un caracter eliminatoriu sau purificator, dar, în general, au devenit o ofrandă care nu trebuie considerată a fi alimentară. Măgarii care i se sacrificau lui Priap nu erau oferiți ca simplu aliment, ci ca întăritor al virilității; și aceeași intenție trebuie văzută în sacrificiul măgarilor pentru Ares și Dionisos[1408]. Dar această reînnoire a vigorii genitale nu este în relații de afinitate cu virtutea magică a ofrandei alimentare.

În China, în vremurile moderne, pentru marele sacrificiu al solstițiului de vară, Fiul Cerului oferea pe altarul pătrat situat în nordul Pekinului cărnuri felurite, fructe și alte comestibile, vin, jad, țesături de mătase, după ceremonie totul trebuind să fie îngropat în partea de nord-vest a altarului[1409]. La solstițiul de iarnă avea loc aceeași etalare de ofrande, alături de un viței sacrificat; de data aceasta, la sfîrșitul ceremoniei ofrandele erau arse într-un cuptor mare, de la sud-vestul altarului rotund[1410]. Astfel, vechiul rit magic s-a transformat în ofrandă somptuoasă, care nu era pur alimentară, îngroparea și combustia de la finalul riturilor nemaifăcîndu-se decît ca modalitate de eliminare a materiilor oblației, după ce aceasta fusese îndeplinită conform regulilor.

Singură religia aztecilor ar demonstra caracterul alimentar al sacrificiului uman; și prin alte locuri unde se mîncau oameni, participnații se prefăceau că mănîncă în locul zeilor și știm că sacrificiul uman către Zeus Lykaios se complica cu canibalism[1411]. Cu toate acestea, dacă avem în vedere doar religiile din lumea veche, se pare că sacrificiile umane au avut cel mai adesea o altă semnificație și că, în multe cazuri (dacă nu cumva în cele mai multe), ele nu sînt legate de antropofagie. Aceste sacrificii sînt înțelese de obicei ca ofrandă, dar nu ca dar de hrană. Victimele umane pe care le sacrificau galii înainte de luptă și cele pe care le sacrificau după luptă, luîndu-le dintre prizonieri[1412], par a fi fost o ofrandă adusă divinităților avide să-și crească clientela de servitori, cum puteau fi morții importanți. La origine, s-a vrut totuși satisfacerea pe această cale a spiritelor însetate de sînge, sacrificiile continuînd să fie oferite atunci cînd zeii încetaseră, precum oamenii, să bea sînge uman și să mănînce carne umană. Oricare ar fi fost originea sacrificiilor primilor născuți sau a copiilor, în vremurile istorice, în Israel, în Fenicia, în Cartagina[1413], ele erau privite ca un tribut analog celui care se lua pe produsele solului și pe turme, pentru a fi oferit zeului; însă utilitatea pe care o găsea divinitatea în acestea era extinsă în funcție de natura ofrandei, și mai ales ca mijloc de a proteja existența în comunitate a unui număr sau a unei cantități îndestulătoare, oferind zeului o anumită cantitate de vieți. Fără îndoială că aceeași era intenția holocaustului uman pe care sarazinii sfîntului Nil îl ofereau Luceafărului de dimineață, sacrificînd pe unul dintre prizonierii lor[1414]. Probabil că tot în acest sens trebuie înțelese sacrificiile pe care le

[1407] *Supra*, p. 229.
[1408] Gruppe, 1311, n. 3; 1381, n. 7.
[1409] De Groot, *Émoui*, I, 320.
[1410] Grube, 74-77.
[1411] *Supra*, p. 150-151.
[1412] *Supra*, p. 77 și 78-79.
[1413] *Supra*, p. 162.
[1414] În Migne, *Patrologia graeca*, LXXIX, 612.

făceau vechii egipteni cu prizonierii de război, înaintea zeilor lor[1415]. Sacrificiile umane pe care le ofereau perșii lui Ahriman au fost înțelese de către Herodot ca ofrandă adusă zeului infernului în chip de propițiere pentru cei vii[1416]. În fapt, se poate considera că i se oferea în mod spontan un anumit număr de vieți lui Ahriman pentru ca acesta să se mulțumească cu atît, perșii închipuindu-și că cruță grosul populației. Victimele umane despre care legendele elenice spun că erau sacrificate lui Artemis, zeilor mării, fluviilor, vînturilor[1417] se jertfesc pentru îmblînzirea acestor divinități: spre a proteja viața unui grup, i se oferă divinității amenințătoare viața unuia sau a cîtorva indivizi. Astfel este și sacrificiul celor trei prizonieri, la cererea ghicitorului Euphrantides, pe care i-l aduce Temistocle lui Dionisos Omestes, înaintea bătăliei de la Salamina[1418]. Deși sacrificiul îl privește pe Dionisos, „mîncător de carne crudă", aici nu este vorba despre un sacrificiu de bacanale. Legămîntul de sacrificiu uman, pe care se consideră că l-a făcut și l-a îndeplinit Jephtae, a fost făcut pentru succesul campaniei împotriva moabiților[1419]. Văzîndu-se în pericol, împreună cu armata asediată de către israeliți, Mesha din Moab își sacrifică fiul lui Camos și se salvează astfel, zeul nemaicăutînd alți morți în rîndurile lui Moab, ci în ale lui Israel[1420]. Pe de altă parte, aceste sacrificii, care pot fi considerate ca un soi de răscumpărare, au multe afinități cu sacrificiile umane practicate cu ocazia funeraliilor.

Nu trebuie deloc uitat că aceste sacrificii nu au putut avea semnificația precisă pe care o căutăm la ele; sau, mai degrabă, că, pentru cei care le făceau, au avut o semnificație ce, pentru noi, corespunde unei idei vagi sau chiar mai multor idei. Astfel este ritul sacrificiului uman către Ares scitul – rit de oblație totală care, pentru noi, plutește între darul unei vieți umane și ofrandă alimentară și care, fără îndoială, a fost și una, și cealaltă, fără a fi întocmai nici una, nici cealaltă. După spusele lui Herodot, sciții sacrificau altor divinități animale pe care le mîncau apoi, dar zeului războiului îi sacrificau oameni, și încă în condiții foarte aparte[1421]. În fiecare provincie, acest zeu avea un fel de sanctuar, o ridicătură din mănunchiuri de nuiele compactate, refăcută anual, în vîrful căreia era înfiptă o sabie veche, reprezentîndu-l pe zeu. Cînd făceau prizonieri de război, unul la fiecare sută era luat și sacrificat zeului, după cum urmează: după ce-i făceau pe cap libații cu vin, îl înjunghiau deasupra unui vas; unii urcau să stropească sabia cu acest sînge sacru, alții tăiau brațul drept al victimei și îl aruncau în sus, după care toată lumea pleca, lăsînd corpul unde se afla, iar brațul, în locul în care căzuse. În libația cu vin și în vărsarea sîngelui pe sabia divină apare un tip de ofrandă alimentară: zeul face ceea ce făcea fiecare scit prima dată cînd ucidea un dușman, adică bea sîngele omului ucis[1422]. Pe de altă parte, se pare că corpul rămîne abandonat lîngă sanctuar pentru ca spiritul mortului să rămînă în serviciul zeului, brațul fiindu-i tăiat spre a-l face inofensiv.

În general, sacrificiile de oblație totală sînt fie ofrande alimentare aduse zeilor sau spiritelor superioare de care oamenii se tem – în mod obișnuit sau cu prilejuri determinate, în care oamenii vor să le onoreze într-un fel aparte, să intre cu

[1415] Moret, *Sacrifice*, 96.
[1416] Herodot, VII, 114.
[1417] Cf. Budde, 848.
[1418] Plutarch, *Themistocles*, 13.
[1419] *Jud*., XI, 30-31.
[1420] *2Rg*., III, 27.
[1421] Herodot, IV, 62.
[1422] Herodot, IV, 64.

ele în relație de comesenitate –, fie daruri care au o altă utilitate decît cea de serviciu alimentar. Atît într-un caz, cît și în celălalt, magia își are rolul ei. Serviciul pe care îl aduceau rhodienii Soarelui, dîndu-i cai, satisfacția pe care o procurau zeilor morții, dîndu-le oameni pentru serviciu și femei pentru plăcere, aparține ordinii magice tot astfel cum aparțin ofranda de sînge, cărnurile și alte articole alimentare prin care li se potolește apetitul și li se susține vigoarea.

III

Grija omului pentru hrănirea zeilor nu urmărea decît păstrarea propriei sale existențe: el hrănea pentru a fi hrănit. Crezînd că toate cele din care trăia țin de spirite și de zei, el se făcea, într-un fel sau altul, comeseanul lor sau co-participantul la proviziile alimentare care-i păreau a fi produse pentru aceștia și nu pentru sine. Nu este de mirare deci că această comesenitate se exprimă în ritualuri de sacrificiu, și este încă și mai puțin de mirare că omul figurează zeul ca invitat la aceste mese sacre, ca înainte-stătător și stăpîn, sau chiar că participarea omului, păstrîndu-și caracterul religios, se ascunde, pentru a spune astfel, în spatele unui simulacru de oblație totală, partea zeului închipuind prin reprezentare întreaga victimă, fie deoarece constă în elemente sau organe considerate a fi vitale, fie deoarece se constituie din bucăți extrase din toate membrele – viclenie inocentă și de care a ajuns a fi el însuși înșelat, deoarece, vrînd ca zeul să ia partea drept întreg, a crezut totodată că întregul putea fi într-adevăr inclus în parte.

Cînd băștinașii din San Cristoval, din Insulele Solomon, voiau să facă o expediție de război în vecinătate, oamenii se reuneau la sanctuarul închinat lui Harume[1423]. Printre spiritele moarte importante pe care le onorau, Harume avea specialitatea războiului nu întrucît el însuși ar fi fost un războinic, ci deoarece fusese un om bogat și generos și pentru că avea multă *mana*. Sacrificatorul aducea un porc. Porcul trebuia să fie castrat, altminteri Haruma nu l-ar fi vrut. Nu ni se spune motivul acestei preferințe, care putea foarte bine să nu aibă caracter mistic, ci să țină pur și simplu de faptul că porcul castrat este mai bun de mîncat decît vierul și scroafa și că, de-a lungul timpului, oamenii și-au dat seama de acest lucru. Victima era strangulată, nu înjunghiată, și nu sacrificatorul principal o ucidea, ci oameni aleși din rîndul asistenței; operațiunea se făcea aproape de sanctuar, iar oamenii care tăiau animalul în bucăți aveau mare grijă ca sîngele să nu curgă deloc pe pămînt. Sacrificatorul punea puțin sînge într-o coajă de nucă de cocos, lua o bucățică de carne și intra în construcția modestă care servea drept templu. Acolo, invoca spiritul: „Harume, căpetenie a războiului, îți sacrificăm acest porc pentru ca tu să ne ajuți să distrugem acel loc; tot ceea ce vom aduce cu noi va fi proprietatea ta, noi înșine vom fi ai tăi". Focul fiind pregătit pe o piatră, sacrificatorul arunca în foc bucățica de carne și vărsa sîngele în foc. Focul sfîrîia și se ridica spre acoperiș, iar mirosul cărnii de porc ars se răspîndea în căsuță: acesta era semnul că spiritul a înțeles rugăciunea. Apoi porcul era mîncat de către credincioșii lui Harume.

Vechile religii nu au ce să invidieze la acest sacrificiu. Mai întîi, găsim ficțiunea liturgică prin mijlocirea căreia se anunță și i se oferă spiritului o victimă a cărei realitate nu-i revine decît în cea mai slabă măsură. Cantitatea nu contează, tăria sacrificiului aflîndu-se în fiecare dintre părțile sale și în special în partea rezervată spiritului. Importanța acordată mișcării flăcării și răspîndirii mirosului, care se interpretează ca semne de bunăvoință, amintește de anumite practici de divinație sacrificială la vechile neamuri civilizate. În sfîrșit, consumarea victimei de către

[1423] Codrington, 129, 130.

războinici are caracterul unei comuniuni sacre, ajutorul lui Harume fiind legat de participarea, stabilită prin sacrificiu, între el și războinicii care vor pleca în expediție, iar bunul Harume se bucură de sacrificiu, prin miros, precum odinioară zeii Babilonului și anticul Iahve.

La azteci, prizonierii sau sclavii pe care războinicii și negustorii îi sacrificau cu bucurie la anumite sărbători procurau materia primă a unei mese de familie, care avea un caracter religios. Aceste sacrificii se înmulțeau, de pildă, la sărbătoarea lui Xipe Totec, în primăvară[1424], care, cel puțin pe de o parte, avea o semnificație agrară. În ajunul sacrificiului, stăpînii petreceau noaptea cu prizonierii lor, în *calpulco* – locuință comună sau templu de cartier. Către miezul nopții (noapte în care era interzis să se doarmă), stăpînul, dinaintea focului, tăia meșe lungi din părul prizonierului – semnul profesiei sale de războinic și al onoarei sale militare. Acest rit urmărea consacrare pentru sacrificiu a victimei, și fără îndoială că mai avea încă un atribut, deoarece Sahagun spune că acela care sacrifica omul păstra aceste șuvițe ca pe niște relicve[1425], ca pe un talisman protector adică. Dimineața, acoperite cu hîrtii roșii și albe, victimele, însemnate fiind cu culorile zeului, erau conduse la marele sanctuar din Mexic. Stăpînii înșiși aveau brațele și gambele învelite cu puf alb, capul acoperit cu pene, ca și cum ar fi fost ei înșiși împodobiți pentru sacrificiu. Nu sacrificau ei înșiși prizonierii, ci îi trimiteau la preoți, care îi urcau pe o piramidă ce servea drept templu. Victima era întinsă pe piatra de jertfire, un bărbat îi ținea capul, alți doi, picioarele și încă doi, brațele. Luîndu-și cu ambele mîini cuțitul de obsidian, preotul îi deschidea pieptul și îi smulgea inima, o ridica în aer pentru a o oferi soarelui, apoi o arunca într-o cupă sau într-un bazin de piatră, *quauhxicalli*, „cupa vulturului" – adică, se pare, cupa soarelui, întrucît inima prizonierului se mai numește fructul vulturului, piatra prețioasă care este ridicată spre soare, principele turcoazului, al vulturului care urcă, iar oamenii sacrificați sînt „cei din țara vulturului", oamenii trimiși în țara soarelui[1426]. Corpul victimei era apoi aruncat pe treptele piramidei și se rostogolea pînă jos, pe terasă, unde fuseseră aduși prizonierii mai întîi. De acolo era luat și redat bătrînilor din calpulco-ul unde petrecuse noaptea precedentă. Bărînii îl jupuiau, deoarece jupuitul era ritul esențial al sărbătorii și pentru că pielea avea uz liturgic. Victima era tăiată, iar bucățile erau duse la casa stăpînului, mai puțin o coapsă, cu care trebuia adus omagiu regelui[1427]. Cărnurile trebuiau fierte cu porumb și fiecare primea în blidul său o parte din carne și din tocană. Era ceea ce se numea „porumb de om"[1428]. Din unele dintre aceste victime, care erau jertfite cu o solemnitate aparte, după o luptă rituală, se specifică în mod clar că, din familie, numai stăpînul nu mînca, și poate că aceasta era regula sacrificiilor acestei sărbători. Motivul era că victima, hrănită ceva vreme în casa stăpînului, era propria lui carne și că acesta nu voia să se mănînce pe sine; altminteri, el mînca fără probleme carnea unei victime oferite de către un altul, din care i se făcea plocon[1429].

Sînt concepții mai puțin simple și relații mistice mai obscure decît cele pe care le presupune sacrificiul porcului către Harume. În forma pe care a luat-o în vremea cuceririi spaniole, acest sacrificiu se celebra în onoarea unui zeu al cărui nume în sine, „stăpînul nostru jupuit", ne avertizează că era personificarea însăși a

[1424] Sahagun, 87-91.
[1425] Sahagun, 58, 88.
[1426] Sahagun (aztec), în Seler, *Altmexicanische Studien*, II, 173.
[1427] Sahagun, 88.
[1428] Sahagun-Seler, 174.
[1429] Sahagun, 91.

sacrificiului în discuție sau a obiectului pe care îl urmărea acest sacrificiu: reînnoirea pământului în respectivul sezon[1430]. De altfel, preocuparea agrară este sesizabilă și în asocierea obligatorie a cărnii și a porumbului pentru masă. Cu toate acestea, predominația cultului solar iese în evidență în forma sacrificiului, în care inima, adică însăși viața victimei, este oferită în sînge soarelui. Sacrificiul agrar a devenit un sacrificiu de ofrandă către zeii cerești. Caracterul comuniunii divine nu este altfel accentuat în cadrul mesei, a cărei semnificație primă trebuie să fi fost în relație cu obiectul magic al sacrificiului agrar. Abstinența războinicului care sacrifică poate să nu aibă alt motiv decît cel indicat. Este ușor surprinzător că este costumat în victimă, aceasta, se spune, pentru șansa pe care o avea de a muri el însuși, fie în luptă, fie pe piatra de sacrificiu a neamului dușman[1431]. Totuși, fiind sacrificiul pur agrar și numărul victimelor mult mai restrîns, ne putem întreba dacă nu cumva, la origine, victimele erau luate dintre aztecii înșiși și dacă nu cumva prizonierii au ajuns să fie sacrificați prin substituție, în locul vechilor victime indigene.

Sciții, despre care Herodot ne-a vorbit mai sus, obișnuiau să sacrifice zeilor animale domestice precum boi, cai și berbeci, nu porcul, pe care nu voiau nici măcar să-l hrănească în țara lor[1432]. Cu excepția zeului pe care istoricul îl identifică cu Ares, divinitățile scite nu erau reprezentate prin nici un simbol sau imagine, dar existau locuri consacrate în care li se făceau sacrificii. Victima nu era înjunghiată, ci strangulată cu ajutorul unui laț pus în jurul gîtului. Sacrificiul se făcea fără vreo pregătire a focului, nici nu era însoțit de libații, cum convenea unui neam cu obiceiuri încă prea simple. Victima era jupuită și dezmembrată, chiar dezosată, deoarece, lemnul fiind foarte rar, oasele se utilizau pentru focul pe care erau fierte cărnurile. Aceste cărnuri erau puse în vase mari, în lipsa acestora folosindu-se burta animalului, peste carne punîndu-se apă. După fierbere, o parte, care cuprindea viscerele, era pur si simplu aruncată ca ofrandă, iar restul se mînca.

În religia vedică, sacrificiile principale nu comportau doar o ofrandă adusă divinităților – parte prelevată din prăjitura de oblație, în cadrul sacrificiilor dintre fazele identice ale lunii, sau din victima sacrificiilor ordinare de animale –, ci o adevărată comuniune, ca în sacrificiul somei. Acestea sînt practici care, la început, probabil că nu au fost imaginate pentru a satisface devoțiunea particularilor. Detaliile pregătirilor și execuției, mai ales în cadrul ritualului cu trei focuri, sînt de o extraordinară minuție.

Pentru sacrificiile dintre fazele identice ale lunii, din ritualul cu trei focuri[1433], ofranda constă, în esență, din două prăjituri ritualic pregătite și coapte. În cadrul sacrificiului lunii noi, una dintre prăjituri este înlocuită cu o libație de lapte, dacă cel care aduce sacrificiul a oferit deja sacrificiul somei. Știm că laptele este o ofrandă convenabilă pentru Agni[1434], iar una dintre prăjiturile de sacrificiu este pentru Agni; cealaltă, pentru Agni-Soma. Prăjiturile trebuie să fie rotunde, datorită destinației lor, fără îndoială, fără a uita că Soma este luna[1435]. Ofranda cere instalarea unui *vedi*, cu presărarea de ierburi pentru scaunul zeilor, ea fiind însoțită de numeroase libații cu unt și invocații ale divinităților. Doar o mică porțiune din cele

---

[1430] *Supra*, p. 58.
[1431] Sahagun-Seler, 174.
[1432] Herodot, IV, 60-61, 63.
[1433] Hillebrandt, *Das altindische Neu-und Vollmondsopfer*.
[1434] Cf. *supra*, n. 668.
[1435] În mitologia avestică, sămînța taurului primordial a fost culeasă și purificată de către lună, iar această sămînță se află în cea mai strînsă afinitate cu haoma, care este soma; cf. *supra*, p. 281-282.

două prăjituri depuse pe *vedi* este oferită lui Agni și lui Indra-Agni ca sacrificiu pentru luna nouă, alături de oblația complementară, în ambele cazuri, lui Agni Saviștakrit, adică zeului-foc, întrucît el desăvîrșește sacrificiul. Cea mai mare parte a prăjiturii revine oficianților, în condiții determinate pentru fiecare, iar consumul de ida se săvîrșește printr-o solemnitate specială. Partea celui care aduce sacrificiul este arsă, dacă nu este brahman. Caracterul primar magic al ceremoniei pare uitat, însă se presupune că era de mare interes pentru cei care participau la ea. Astfel, înainte de a-și mînca partea de pîini sacre, preotul-recitator spune: „Ida, fii binevoitoare cu noi, fă taurii noștri să prospere, fii favorabilă cailor. Tu domnești asupra hranei, pune-ne în acord cu ea, dăruiește-ne-o. Fă-ne nouă parte cu tine care acționezi astfel, cu toată ființa noastră și cu tot trupul nostru, cu toți oamenii noștri și cu toți servitorii noștri”[1436]. În imnul de acțiune a grației, care se recită la sfîrșitul ceremoniei, cînd se ard anumite lucruri ce-au servit sacrificiului, ierburi și lemne, preotul-recitator face jurămintele pentru cel care aduce sacrificiul: „viață lungă, posteritate fericită, locuință celestă”[1437]. În felul acesta sacrificiul își împlinește toate scopurile.

În cadrul sacrificiului animal, ritul esențial, care se întîlnește în ritualul domestic cu un singur foc, precum în ritualul cu trei focuri, este ofranda arsă a prapurului și a altor cîtorva bucăți din victimă. Sacrificii animale sînt încorporate în diferite sacrificii ale somei, în care se întîlnesc și ofrande de prăjituri, analoage celor din sacrificiile dintre fazele identice ale lunii, în care se pot insera și alte sacrificii sîngeroase. Cea mai obișnuită victimă este țapul, ales în condiții aparte. Stîlpul de sacrificiu este frînt în ceremonie. *Vedi* este altfel dispus decît în cazul unui sacrificiu sîngeros, fiind nevoie de un fel de altar din pămînt[1438], pe care se instalează focul de oblație. „Susține cerul, umple aerul, întărește pămîntul”[1439], spune preotul-oficiant, înălțînd stîlpul de sacrificiu, care apare astfel ca un fel de arbore cosmic. Un rit al focului nou, foc care se unește cu focul sacru al altarului[1440], pare a atesta că economia generală a acestui sacrificiu urcă într-o vreme în care nu se întreținea foc permanent. Cu toate acestea, rafinamentele liturghiei și ale speculației mistice, *paryagni*, turul triplu executat în jurul victimei de către preotul însărcinat cu focul, cu un tăciune aprins[1441], la origine nu este altceva decît o ilustrare preliminară a sacrificiului, nu chiar pentru a consacra victima[1442], ci pentru a îndepărta spiritele

---

[1436] Hillebrandt, 129.

[1437] Hillebrandt, 145.

[1438] *Uttaravedi*.

[1439] Schwab, 70. Stropind *yupa* cu apă amestecată cu orz, preotul-oficiant deja spusese (Schwab, 68), către baza stîlpului: „Stropesc pentru pămînt”, către centrul lui: „Stropesc pentru aer”, către partea de sus: „Stropesc pentru cer”.

[1440] Cel care aduce sacrificiul îşi are propriul său instrument de făcut focul, pe care şi l-a procurat cînd a instalat cele trei focuri rituale şi pe care îl păstrează toată viaţa, şi chiar apoi, deoarece, după moarte, îi este pus pe organele genitale (cf. *supra*, p. 104-105), piesa verticală a instrumentului fiind asimilată membrului viril sau bărbatului, iar piesa orizontală, femeii; Schwab, 77-78.

[1441] Schwab, 96-99.

[1442] Hubert & Mauss, 44: „Zeul Agni era cel care înconjura animalul din toate părţile, îl sfinţea, îl izola”. Formulele rituale nu indică acest fel de ridicare la o clasă supranaturală. Imnul, *Rig Veda*, IV, 15, 1-3, care se recită cu această ocazie, îl arată doar pe Agni făcînd turul oblaţiilor, dispus să transmită zeilor şi să răspîndească comorile sale asupra celui care aduce sacrificiul. Preotul-oficiant, făcînd libaţia cu unt în timp ce preotul focului îşi face turul său triplu, spune pur și simplu: „Din turma de animale patrupede şi bipede asupra căreia domneşte stăpînul animalelor (Prajapati), aceasta a fost răscumpărată; să fie dată încredinţată

rele[1443]. Imolarea este condusă de către preotul-oficiant (*adhvariu*), în timp ce preotul-recitator (*hotar*) scandează formula *adhrigu*-ului[1444] – veche reglementare de sacrificiu animal, cu care practica nu mai corespunde amănunțit. Însă, oricît de veche ar fi formula, ea nu are un caracter primitiv, lucru care poate fi judecat după acest extras: „Îndreptați-i picioarele către nord, faceți ca ochiul său să meargă la soare, dați-i vîntului suflul său, corpul său, pămîntului”[1445]. Întocmai ca stîlpul de sacrificiu, victima devine o lume întreagă. Măcelarii sufocă victima (căci nu este înjunghiată), iar preoții au grijă să întoarcă spatele în timp ce este ucisă, ca și cum s-ar elibera de această responsabilitate. Preotul-oficiant și cel care sacrifică murmură: „În timpul acestui sacrificiu, animelele turmelor noastre pot fi liniștite... . Pot rămîne în acest grajd, bogate în lapte, contribuind la reușita sacrificiului”[1446]. Acest aspect atestă încă o dată preocuparea pentru gestionarea speciei, pentru a și-o face favorabilă, în timp ce indivizii sînt uciși pentru foloasele propuse[1447]. Cel care aduce sacrificiul se adresează victimei[1448]: „Aduci noroc, ai adus noroc; intră în noroc, fii norocul meu, noroc pentru animale”. Un ritual îl face să spună[1449]: „Nu mori cu adevărat... mergi la zei” etc. Sîngele care curge atunci cînd este deschisă victima este pentru spiritele rele, și tot pentru ele sînt și excrementele; toate acestea sînt aruncate împreună cu burta într-o groapă săpată în afara locului de sacrificiu. Prapurul este scos de către preotul-sacrificator, apoi pregătit, fript și pus pe o creangă așezată pe iarbă: acesta este ritul de ofrandă care corespunde celui pe care-l practicau vechii perși. După diferite rugăciuni și libații, această ofrandă este aruncată în focul altarului, pentru Indra și Agni. Se aruncă în foc cele două frigări de lemn, care au servit la frigerea *vapei*. În timp ce se taie victima, se pregătește o prăjitură în condițiile obișnuite în sacrificiile dintre fazele identice ale lunii, cu excepția faptului că acestea din urmă sînt făcute cu orz, iar celelalte cu orez; ele se oferă și se consumă în același fel precum în ceremonia ida. Mai multe bucăți alese dintre măruntaie și din membre fierb în vas; inima este friptă. Bucățile fierte sînt depuse pe iarba *vedi*-ului, împreună cu oala conținînd supa, cum se face pentru *vapa*. Din fiecare dintre cele opt bucăți (inimă, limbă etc.) consacrate divinităților principale, preotul-oficiant prelevează o felie pe care, cu o paletă de aur, o pune pe lingura de ofrandă; aceasta este partea zeilor, cea care merge în focul de sacrificiu, împreună cu o parte a grăsimii. Alte trei felii sînt pentru ofranda complementară, către Agni Sviștakrit. Ceea ce rămîne, împreună cu alte părți ale bucăților fierte, servește pentru ida, la care, iarăși, cel care aduce sacrificiul nu ia parte decît dacă este brahman. Ceea ce nu se consumă în ida, cu excepția anumitor părți rezervate pentru oblații suplimentare, este mîncat apoi de către brahmani, care își au partea lor de sacrificiu, sau de către alți brahmani, dacă doresc. La sfîrșit se mai ard ierburile și lemnul care a servit sacrificiului, mai puțin frigarea folosită pentru a frige inima, aceasta fiind îngropată ritual, ca și cum nu ar fi nici pentru oferit, nici pentru conservare: „Tu ești

---

destinului ei de a fi victimă. Să crească bogăţia celui care aduce sacrificiul!”; Schwab, 98.

[1443] Hillebrandt, *Ritual*, 73.

[1444] Schwab, 102-106. La sfîrșitul formulei, Adhrigu este invocat ca rug de jertfă al zeilor.

[1445] Schwab, 103.

[1446] Schwab, 104.

[1447] A se compara ceea ce s-a spus, n. 1442, despre „stăpînul animalelor”; cel care sacrifică se face ecoul spuselor preotului, spunînd: „Da (victima), este destinată stăpînului animalelor, nu mie”. A se reţine, totodată, mica comedie a preotului-oficiant, avînd de deschis corpul ţapului: „Cuţitule, să nu îi faci rău”; Schwab, 112.

[1448] Schwab, *loc. cit.*

[1449] Schwab, *loc. cit.*

necazul" i se spune în timp ce este ascunsă, „pune-l în doliu pe cel care ne urăşte şi pe care îl urîm"[1450]. În felul acesta, o magie rafinată se asociază cultului zeilor şi precauţiilor copilăreşti prin care cei ne-civilizaţi se amăgesc a se împăca cu animalele pe care le ucid.

Sacrificiul animal din ritualul domestic al cultului cu un singur foc[1451] nu solicita mai puţin prezenţa unui brahman, aşa cum, la vechii perşi, acelaşi sacrificiu cerea prezenţa unui mag. O simplă ramură de copac, înfiptă în pămînt, ţinea loc de stîlp de sacrificiu; prapurul uşor fript în focul de sacrificiu (*samitra*) era ars apoi în focul domestic. Uneori, inima, limba şi alte bucăţi alese erau fierte în apă, apoi oferite şi arse împreună cu o oblaţie vegetală fiartă într-un vas. O oblaţie de grîne fierte constituia, de asemenea, sacrificiul dintre fazele identice ale lunii, în cadrul ritualului cu un singur foc[1452]. Nu se pune problema de ida, care este treaba brahmanilor, astfel încît acest sacrificiu – mai simplu şi, desigur, mai vechi – se aseamănă destul de mult cu sacrificiile ordinare ale grecilor şi ale romanilor. Comuniunea sacramentală a ida este un rit al brahmanilor, un rit de confrerie, care pare suprapus ritului de sacrificiu ordinar, în care ideea de comuniune sacră nu este altfel sesizabilă.

Se cunosc riturile sacrificiilor elenice la sărbători private sau publice[1453]: altar ornat cu flori şi bentiţe, rug pregătit pe altar, cei care sacrifică sînt purificaţi şi defilează în veşminte de sărbătoare, încoronaţi cu flori sau cu frunze... Coroana nu era decît un ornament, materia variind în funcţie de divinitatea căreia i se adresa sacrificiul şi care îşi avea floarea sau frunzele sale preferate. Aşadar, coroana marca un soi de consacrare provizorie către divinitate şi o protecţie a credinciosului de către aceasta, adică o anumită comuniune sacră între cei doi. În vremurile homerice, aceste coroane încă nu se aflau în uz. Victimele erau şi ele împodobite cu coroane şi bentiţe; uneori, la sărbătorile solemne, se aureau coarnele taurilor şi ale vacilor. Această ultimă cutumă este foarte veche: în *Odiseea*, viţica sălbatică pe care Nestor o sacrifică Atenei era împodobită cu lame de aur aplicate pe coarne[1454]. De altfel, animalul era legat ca să nu fugă, fiind semn bun dacă acesta părea a veni fără reţinere la altar şi dacă cobora capul la sosire, ceea ce era interpretat drept asentiment. Se aducea un vas cu apă pentru abluţiunea mîinilor şi un coş în care se afla orz sacru şi cuţitul de sacrificiu. Era necesar ca cuţitul să se afle în coş împreună cu orzul, pentru că se considera că orzul îl purifică şi îl consacră pentru lucrarea sfîntă[1455].

Ajunşi la altar, cei care aduceau sacrificiul făceau ocolul acestuia spre dreapta, pentru a circumscrie, firesc, sfera de influenţă sacră în interiorul căreia

---

[1450] Schwab, 162. Aceasta nu este singura trăsătură magică care se întîlneşte în cadrul acestui sacrificiu. Dimpotrivă, ritualul brahmanic este plin de astfel de elemente magice, care se asociază ofrandelor, rugăciunilor, multe dintre ele fiind îndreptate împotriva duşmanilor celui care sacrifică.

[1451] Hillebrandt, 73.

[1452] Hillebrandt, 75-76.

[1453] Stengel, *Griechische Kultusaltertümer*, 96-103.

[1454] *Odiseea*, III, 432-438.

[1455] Mai sus (n. 1439) s-a văzut uzul orzului ca mijloc de purificare, în cadrul sacrificiilor pe care le fac inzii. După ce vărsase apa de aspersie în gaura în care urma să planteze yupa, spunînd: „Purificat să fie locul care este locuinţa manilor", preotul-oficiant aruncă în ea grăunţele de orz rămase în vas, spunînd: „Tu eşti orz, îndepărtează duşmanii de la noi, îndepărtează de la noi pe cei lipsiţi de pioşenie"; Schwab, 68.

urmau să se îndeplinească riturile[1456]. Din focul altarului se lua apoi un tăciune încins, care era scufundat în apă pentru a-l purifica; deîndată, cei care aduceau sacrificiul puneau mîinile pe acesta, stropindu-se pe sine, stropind asistența, victima și altarul. Cei care aduceau sacrificiul și asistența luau orz sacru, care, în vremurile clasice, era amestecat cu sare, și îl aruncau pe altar și pe victimă. În vremurile clasice acest rit era lustratoriu, nefiind considerat ca ofrandă. La origine, ar fi putut avea o altă semnificație[1457]. Penelopa, rugîndu-se Atenei, ia orz sacru dintr-un coș[1458], ritul neputînd fi decît de oblație, deoarece nu există victimă de purificat. În *Iliada*, cînd Ulise debarcă la Chrysa, conducînd la preotul lui Apolo pe fiica acestuia și hecatomba grecilor, aceștia se grăbesc să aranjeze în jurul altarului magnifica hecatombă destinată zeului, apoi își spală mîinile și iau orz sacru[1459]. Chriseis, cu mîinile către cer, înalță lui Apolo o rugăciune pentru greci; grecii de asemenea se roagă și împrăștie orzul sacru, apoi expun gîtul victimelor și îl înjunghie[1460]. Așadar, țin orzul în mîini în timpul rugăciunii, cum face Penelopa în povestea *Odiseei*, iar acest orz din mîinile celor care se roagă nu este pentru purificarea mîinilor, ci seamănă mai degrabă cu o ofrandă însoțitoare a rugăciunii; ofranda se încheie cu rugăciunea și aruncarea orzului. În felul acesta, ritul orzului poate să fi fost mai întîi o oblație independentă de sacrificiul animal sau asociată acestuia.

Regula din momentul jertfirii era tăcerea. Imediat înainte de a începe, se tăiau cîteva fire de păr de pe fruntea victimei și se aruncau în foc, se făcea o libație și apoi o rugăciune către divinitatea căreia i se sacrifica. Avînd în vedere semnificația acordată firelor de păr sau șuvițelor, acest rit funcționa ca sacrificiu preliminar prin care victima era încredințată zeului și morții. Este limpede că se considera că Tanatos taie o șuviță de la omul aflat pe patul morții, pentru a o dedica zeilor infernului[1461]. Poemele homerice încă nu menționează flautistul care, în vremurile clasice, se face auzit încă de la începutul sacrificiului, probabil pentru a chema și a încînta zeul, poate și pentru a alunga spiritele rele[1462]. În cadrul sacrificiilor publice, riturile preliminare erau îndeplinite de către reprezentantul comunității, magistrat sau preot, iar în sacrificiile private, de către ofertant.

Capul victimei era ridicat, spre a înlesni înjunghierea; probabil că victimele mari, mai ales taurii, erau amețite cu o lovitură de baros sau cu partea boantă a toporului. În vremurile homerice, femeile scoteau un țipăt ascuțit în chiar clipa în care animalul primea lovitura mortală, iar acest țipăt era interpretat ca o chemare adresată zeului[1463]. La origine, acesta putea fi foarte bine o lamentație referitoare la animalul însuși, pentru ca spiritul lui să nu se supere. În vremurile clasice, sîngele era lăsat să curgă pe altar sau era adunat într-un vas și dus apoi la altar. Poemele homerice nu atestă această preocupare pentru sînge, dar poate că nu am greși dacă am concluziona că sîngele nu are destinatari, căci era lăsat să curgă pe pămînt. Mai

---

[1456] A se compara (*supra*, p. 306) cele trei tururi pe care, în cadrul sacrificiului vedic, le execută preotul focului în jurul victimei, fie cu tăciunele încins, fie apoi, fără a mai purta ceva (Schwab, 99), cercul avînd prin sine o valoare magică, de protecţie; cf. Eitrem, 9.
[1457] Cf. Eitrem, 251 ș.urm.
[1458] *Odiseea*, IV, 761. Se va observa că, rugăciunea fiind rostită, Penelopa scoate strigătul (v. 767) pe care, în poemele homerice, îl proferează femeile după jertfirea victimelor.
[1459] *Iliada*, I, 449.
[1460] *Iliada*, I, 458-459.
[1461] Euripide, *Alcesta*, 74.
[1462] Stengel, *Opferbräuche*, 18, n. 5.
[1463] Cf. *supra*, n. 1458, ţipătul Penelopei.

tîrziu, cînd sîngele este dus la altar, nu se spune deloc că aceasta s-ar face în chip de lustrație[1464], fiind mai degrabă vorba de o ofrandă.

Victimele erau jupuite – cu excepția porcilor, care erau numai pîrliți –, li se scoteau măruntaiele, li se tăia limba, li se detașau cărnurile. La deschiderea victimei, participanții se asigurau mai întîi, examinînd organele interne, că sacrificiul era acceptat și de bun augur. În vremurile homerice, se ocupau de organele interne înainte de a tăia animalul în bucăți; acestea erau fripte pe focul altarului cu ajutorul a două grătare lungi, care se țineau în mînă; se pare că din ele nu se făcea parte zeilor[1465], dar poate că trebuie să considerăm ca parte a zeilor grăsimea care nu putea să nu se scurgă de pe bucăți în timpul coacerii. Căci acest rit separat trebuie să fi avut o mare importanță de-a lungul timpului, cu toate că poetul nu se îngrijește de altceva decît de acuratețea descrierii sale. În vremurile clasice, doar o parte a organelor interne era dusă zeilor la altar spre a fi arsă; cel care sacrifica și asistenții săi nu mîncau decît o bucățică mică, restul fiind pus deoparte și lăsat personalului de serviciu[1466].

O altă parte din corpul victimei, mai mult sau mai puțin considerabilă, era luată pentru zei. În vremurile homerice, aceasta consta din coapse, care se acopereau cu grăsime, și alte bucățele luate din alte părți[1467]. Poate că nu lăsau pe os toată carnea coapselor. În orice caz, intenția pare a fi fost de a oferi zeului o reprezentare a întregului animal. Mai tîrziu, se ardea partea inferioară a șirei spinării și coada, uneori alte oase, cu mai multă sau mai puțină carne, materia și cantitatea oblației variind, de altfel, în funcție de cutuma sanctuarelor și, de asemenea, în funcție de generozitatea credincioșilor[1468]. Uneori, în epoca homerică, partea zeilor este acoperită cu făină sau cu aluat; în timpurile clasice, acesteia i se adăugau prăjituri, și, în vreme ce această parte ardea pe altarele din aer liber, se aduceau libații cu vin amestecat cu apă, așa cum obișnuiau oamenii să bea. La flacăra rugului, așadar, zeilor li se oferă o masă completă. În vreme ce se consumă această parte, iar zeii mănîncă, se cîntă un imn în cinstea lor, adesea cîntecul însoțindu-se de dans[1469].

Restul cărnurilor servea pentru un banchet religios. În sacrificiile private, cel care aducea sacrificiul putea să ia cărnurile cu sine și să facă masa la el acasă. În timpul mesei care urma sacrificiului, se făcea o libație de fiecare dată cînd se umplea urciorul. O ultimă libație, adresată zeului destinatar al sacrificiului sau lui Hermes, încorona sărbătoarea, iar cîteodată i se adăuga o ofrandă sacrificială. La Homer, de limbile victimelor nu se atinge nimeni, ele fiind arse în cinstea zeilor, către sfîrșitul mesei, cînd se face ultima libație. (Spre sfîrșitul mesei la care au luat parte Mentor și Telemah cînd au sosit la Pylos, Atena le atrage atenția comesenilor că este potrivit să nu stea prea mult „așezați la sacrificiul zeilor", deoarece soarele s-a culcat; ci să se taie limbile victimelor, pentru a le arunca în foc, și să se facă ultima libație[1470].) Masa sacrificială, așadar, este strîns legată de sacrificiu, este încadrată în acesta, deoarece o bucată aleasă este rezervată zeilor pentru sfîrșitul mesei, care, de asemenea, se află la sfîrșitul sacrificiului. Alegerea limbii este foarte semnificativă; ne-am putea întreba dacă nu cumva limba era considerată ultimul sediu al sufletului victimei. În vremurile clasice, limba nu mai are această importanță rituală; ea încă

[1464] Stengel, 18; Legrand, art. *Sacrifice (Grèce)*, în Daremberg – Saglio, IV, 968.
[1465] A se vedea, de exemplu, *Iliada*, I, 464; *Odiseea*, III, 461. Cf. Stengel, 74.
[1466] Stengel, *Griechische Kultusaltertümer*, 101.
[1467] Astfel este în *Iliada*, I, 460-463; II, 423-425.
[1468] Stengel, *loc. cit.*
[1469] *Odiseea*, XIV, 429 (cf. v. 77). Cf. Stengel, *Opferbräuche*, 67.
[1470] *Odiseea*, III, 330-341.

este dată deoparte, dar nu este oferită zeilor, rămînînd în partea destinată personalului sanctuarului; acest paralelism cu tratamentul adus organelor interne merită luat în considerare.

Întocmai ca grecii, romanii se îmbăiau în apă curgătoare sau cel puțin își spălau mîinile și picioarele, înaintea sacrificiului. Sacrificiul[1471] era precedat de o rugăciune a cărei recitare nu trebuia să fie tulburată de nici un zgomot. De aceea asistența era invitată formal să tacă. În timpul sacrificiului se făcea auzit un flautist, pentru a anula orice alt zgomot. Cel care sacrifică, preot sau magistrat – atunci cînd era vorba despre sacrificii publice – aducea pulpana togii sale la înălțimea capului, în chip de învăluire. Aceasta se făcea pentru ca sacrificatorul să fie pus la adăpost de orice influență exterioară, să fie ferit de zgomotele de rău augur[1472]; nu se punea problema ca, prin acest gest, să se producă consacrarea personală[1473]. Formulele care se recitau la sacrificiile publice erau marcate în cărțile pontificale, și nu trebuia să lipsească o silabă[1474]! De asemenea, se pare că pentru sacrificiile private exista un formular fix[1475]. Victima era condusă la altar, ornată fiind cu o bentiță frontală și cu panglici. Aceste ormanente, precum cele pe care le-am văzut la greci, se aflau în relație cu caracterul sacru al victimei, pe care îl exprimau și pe care îl realizau exprimîndu-l; aveau aproape aceeași semnificație precum însemnele divine de pe victimele umane ale sacrificiilor făcute de aztecii din Mexic. Nu trebuia ca animalul să opună rezistență; dacă fugea nu mai era sacrificat, ci, pur și simplu, ucis de înadtă ce era găsit.

După ce crainicul făcuse liniște și flautistul începuse să cînte la instrumentul său, cel care aducea sacrificiul făcea o libație cu vin și cu tămîie pe reșoul portativ de lîngă altar, apoi proceda la ritul „imolării". Numele vine de la *mola salsa* – amestec special de făină de alac și de sare, a cărui preparare era încredințată vestalelor[1476]. Cel care aducea sacrificiul vărsa pe capul victimei o cupă de vin și presăra *mola salsa*, după care făcea gestul de a ucide animalul. Ritul imolării consacra victima pentru sacrificiu, precum libația și ritul părului tăiat, în sacrificiile elenice. De altfel, semnificația originară a *molei salsa* pare a fi fost aceea pe care am atribuit-o mai sus orzului sacru la greci sau făinii ori aluatului cu care se acoperea partea zeilor, în cadrul sacrificiilor homerice[1477]. Victima era ucisă de către ministranții inferiori (*victimarii*), boii – cu securea, vacile – cu un ciocan de lemn, cornutele mici – cu cuțitul.

Cărnurile era împărțite în două, *exta* (organele interne) și *viscera* (masa de cărnuri, tot ceea ce, spune Servius, se află între piele și os)[1478]. Mai întîi se făcea examinarea pentru *exta*, spre a se asigura că sacrificiul era primit; aceasta era *litatio*. Dacă în *exta* exista ceva anormal sau diform, era cerută o altă victimă (*hostia succidanea*). În sine, anomalia de la nivelul *exta* nu implica decît neacceptarea victimei, și, la origine, indică mai ales caracterul ei inapt pentru acțiunea sacră; dar

---

[1471] Wissowa, 416-420.

[1472] Cf. Vergiliu, *Eneida*, 405-407. Plutarh, *Quaestiones Romanae*, 10.

[1473] Ipoteza lui S. Reinach, *Cultes*, I, 299-311. Cf. Eitrem, 402.

[1474] Pliniu, *Naturalis historia*, XXVIII, 11. „Praeterea alia sunt verba impetritis, alia depulsoriis, alia commendationis, videmusque certis praecationibus obsecrasse summos magistratus et, ne quod verborum praetereatur aut praeposterum dicatur, de scripto praeire aliquem, rursumque alium custodem dari qui attendat".

[1475] Cato, *De re rustica*, 141, dă formula pentru „lustratio agri"; cf. *supra*, p. 174.

[1476] Wissowa, 35, 159.

[1477] *Supra*, p. 310. Cf. Eitrem, 419, n. 6.

[1478] Servius, *In Vergilii Aeneidem commentarii*, I, 211; VI, 253; *apud* Wissowa, 419, n. 6.

este posibil ca ea să fi fost destulă devreme interpretată ca prevestire nedorită. *Exta* cuprindeau ficatul, fierea, plămînii, inima şi membrana care acoperă intestinele (*omentum*). Pentru a constitui partea zeilor, la *exta* se adăugau bucăţi luate din diferite părţi ale membrelor victimei. Această combinaţie, analoagă celei din cadrul sacrificiilor homerice[1479], se face pentru a da zeilor victima în întregime, păstrînd însă pentru oameni cea mai mare parte a ei. Organele interne sînt destinate zeilor deoarece sînt considerate organe vitale, semnificaţie pe care, în vechime, trebuie să o fi avut şi la greci. Partea zeilor era supusă unei foarte complicate pregătiri[1480], şi se scurgea destul de mult timp între imolaţie şi ofrandă (*inter hostiam caesam et exta porrecta*). Cînd era gata *ferculum*[α], se răspîndea *mola salsa* pe acesta, se stropea cu vin şi se aducea pe altar. Ansamblul, aşadar, este o masă completă, în care *mola salsa* serveşte drept pîine, iar vinul, drept băutură. Din acest fapt decurge că deja *immolatio*, împreună cu libaţia de vin care o însoţeşte, este un rit de ofrandă alimentară care consacră întreaga victimă ca hrană divină.

Poate mai puţin accentuat decît în sacrificiile elenice, caracterul religios al mesei care urmează sacrificiului este, totuşi, incontestabil. Existau reguli şi un interval de timp determinat pentru consumul cărnurilor, atît în sacrificiile private, cît şi în cele publice[1481]. În sacrificiile private, de exemplu, cînd Cato reglementează sacrificiul pentru sănătate, al boilor, înaintea muncilor agricole, el prescrie ofranda unei bucăţi de porc fript şi a unei urne de vin către Jupiter Dapalis. Ritul poate fi săvîrşit de un sclav sau de un om liber; dar, o dată făcute ofranda şi rugăciunea, materia oblaţiei trebuie consumată imediat, pe loc. Întregul constituie un sacrificiu, un „lucru divin", la care nici o femeie nu poate fi martor[1482]. Mese de sacrificiu sînt menţionate neechivoc în ritualurile fraţilor arvali[1483]. Nu ştim cu adevărat cum se desfăşurau mesele care urmau sacrificiilor prezidate de un magistrat, dar nu se poate pune la îndoială că magistraţii şi preoţii care îndepliniseră sacrificiul sau care asistaseră la el participau, şi ei, la masă, şi chiar că senatul uza atunci de dreptul de a lua parte la mesele publice[1484].

În Antichitatea israelită, sacrificiul numit pentru pace pare a fi fost cel mai comun: nici o ocazie a vieţii publice sau private care cerea o masă de carne nu putea avea loc fără acest sacrificiu. Cartea lui Samuel îl prezintă pe tatăl profetului venind cu familia sa la sanctuarul din cetatea Şilo, aducîndu-şi victima, făină şi vin, şi, după sacrificiu, banchetuind cu soţiile şi cu copiii săi[1485]. Hagiograful semnalează ca pe o impietate a preoţilor, fii ai lui Eli, cutuma de a-şi trimite sluga să ia, cu o furculiţă cu trei dinţi, bucăţile pe care le găsea pe placul său, dintre cărnurile sacrificiului ce

---

[1479] *Supra*, p. 310.

[1480] Detalii interesante apar la Arnobius, VII, 24.

[α] Porţia de hrană.

[1481] De aceea, afirmaţia făcută de Wissowa, 419 – că *viscera* sînt materie profană după prezentarea *exta* – impune anumite rezerve. Textul lui Cato, 50: „Ubi daps profanata comestaque erit, verno arare incipito", nu pare a putea semnifica că oblaţia devine profană pentru consum, deoarece cuvîntul *daps* nu poate reprezenta, de unul singur, acţiunea sacrificiului. Dacă se compară Cato, 83: „Ubi res divina facta erit, statim ibidem consumito", nu putem să nu gîndim că *profanare*, din primul segment, echivalează cu *rem divinam facere*, din cel de-al doilea, şi că aici semnifică 'a oferi', sau mai degrabă 'a consacra prin oblaţie', nu 'a profana'.

[1482] Cato, 83.

[1483] Wissowa, 419, n. 8; 563.

[1484] Wissowa, 419.

[1485] *1Sam.*, I, 3-5, 21.

fierbea în vase, sau, chiar înainte de a se arde grăsimea pe altarul lui Iahve, să ceară celui care aducea sacrificiul o bucată de carne crudă, pentru că, în acea zi, preotul ar fi poftit să mănînce friptură și nu carne fiartă[1486]! Prima practică putea fi foarte bine reglementată, iar cea de-a doua putea să nu fie de respins decît întrucît preotul se servea înaintea lui Iahve. Fără îndoială, în vremurile vechi nu exista, în decupajul victimei, o bucată desemnată parte a preotului. Exista o parte a lui Iahve, parte care consta mai ales în grăsime și, de asemenea, în sînge – deoarece abținerea de la sînge fusese deja instituită (sîngele era imediat răspîndit pe altar, înainte ca „grăsimea să fumege")[1487]; și mai existau partea preotului, care consta într-o bucată mare, poate la alegerea sa, și partea credinciosului care sacrifica, care cuprindea cea mai mare parte a cărnurilor. În sanctuarele locale în care nu funcționa un preot, victima se împărțea pur și simplul între Iahve și cel care aducea sacrificiul.

Leviticul stabilește diferențe în alegerea victimelor pentru holocaust și pentru sacrificiul pentru pace. Pentru holcaust, victimele sînt masculi, tauri, berbeci, țapi[1488]; doar la păsări nu contează sexul, mai greu de recunoscut, dar acesta este sacrificiul săracilor și care ar putea să nu urce pînă în Antichitate. În cadrul sacrificiilor de oblație totală, se pare că s-a vrut să se dea zeului victimele care dețineau maximum de virtute magică aferent speciei lor. Pentru sacrificiul de pace, sexul nu contează, este destul ca victima să fie de bună calitate[1489]; porumbeii nu apar, deoarece nu se face un festin cu păsări. Cel care aducea sacrificiul își aducea victima, își punea mîinile deasupra ei, după cum erau uzanțele, desigur pentru a o oferi zeului, apoi o înjunghia; preoții adunau sîngele și mergeau să îl împrăștie în jurul altarului, apoi ardeau pe altarul lui Iahve grăsimea care acoperea intestinele, grăsimea intestinelor, rinichii împreună cu grăsimea lor și lobul ficatului; în cazul oilor, acestor părți li se adăuga coada, ca bucată aleasă și gustoasă cu deosebire[1490]. Această ultimă atribuire pare a fi determinată de un alt principiu decît cel din cazul părților intime. La început, acestea i-au fost atribuite lui Iahve, ca părți vitale. Importanța cozii era apreciabilă pentru gurmeți; este o chestiune de bucătărie, chiar de bucătărie rafinată, iar acest motiv pare să nu fi contat în ochii Antichității. Cînd Saul, căutîndu-și măgarii pierduți, vine să îl consulte pe Samuel și se vede reținut de acesta la masa care urma sacrificiului celebrat de către profet, acesta îl servește cu o ciozvîrtă și o coadă de oaie[1491]. În acea vreme, așadar, coada nu era decît o bucată a regelui.

De altfel, se pare că, pe atunci, partea esențială a lui Iahve era sîngele și că, în anumite cazuri, nu i se oferea altceva. Cartea lui Samuel povestește că, după o victorie asupra filistenilor, înfometați, israeliții s-au aruncat asupra prăzii și au început să ucidă animalele, fără vreo grijă pentru prescripțiile rituale; dar Saul a luat o piatră mare pe care se înjunghiau animalele și care servea drept altar[1492] și a făcut să curgă acolo sîngele animalelor; sîngele fiind în felul acesta oferit lui Iahve, totul a intrat în ordine și au putut mînca victimele, fără a fi făcut să fumege grăsimea către zeul lui Israel. Așadar, nu a fost o inovație importantă atunci cînd Deuteronomul, neacceptînd mai mult de un loc pentru sacrificii, a decis totuși că, pentru nevoi de

---

1486 *1Sam*., II, 12-17.
1487 *1Sam*., II, 15-16.
1488 Lev., I, 3, 10.
1489 *Lev*., III, 1, 6, 12.
1490 *Lev*., III, 2-5, 7-11, 13-17.
1491 *1Sam*., IX, 24, text alterat, în care trebuie citit: „coapsa și coada", nu „coapsa și ceea ce se află deasupra".
1492 *1Sam*., XIV, 32-35, *supra cit*., p. 39.

alimentație, se puteau ucide animale în orice loc, cu condiția să fie exsanguinate, iar sîngele să fie ascuns în pămînt[1493].

Această formă simplă de sacrificiu mîncat pare a fi fost cutumiară la arabii din Antichitatea preislamică, și s-a păstrat în sacrifciile acceptate de către Islam. Înjunghierea victimei și scurgerea sîngelui pe pămînt constituie ritul esențial, fără de care nu există sacrificiu. Dar caracterul sacru al victimei s-a atenuat mult; din animal ca victimă mai subzistă cîteva urme, în condițiile acceptate pentru consumarea cărnurilor. La arabii din Moab, de exemplu, oaia sacrificată pentru un musafir nu trebuie să servească decît pentru masa acestuia și, în general, nu se face rezervă de carne. Dacă, după ce oaspetele sau oaspeții au servit masa, mai rămîne ceva din animal, acel rest este lăsat săracilor[1494]. La sarazinii de la începutul secolului al V-lea d.C. jertfirea unei cămile – descrisă de sfîntul Nil (către anul 413)[1495] – era un sacrificiu cu caracter special, care nu dovedește că sîngele victimelor nu ar fi fost în mod obișnuit rezervat divinităților. De altfel, ritul este cît se poate de primitiv și nu era conform tipului care, la vechii arabi, constituia forma obișnuită a sacrificiului, cum încă a rămas astăzi. Deși a fost pus în relație cu cultul Luceafărului de dimineață – întrucît sacrificiul cămilei albe înlocuia un holocaust uman către această divinitate atunci cînd sarazinii nu aveau un prizonier pe care să-l sacrifice –, trebuie observat că, atunci cînd erau forțați de foame, sarazinii ucideau o cămilă în aceleași condiții, fără intenția specială de sacrificiu[1496]. Ritul, așadar, nu este unul de comuniune divină, nici de serviciu divin, iar ipoteza unui rit totemic ar fi cu totul gratuită. Holocaustul, pe care acest sacrificiu îl înlocuia accidental, nu era un rit de comuniune, iar Nil pare a spune că avea un caracter lustratoriu[1497]. Întrucît ritul cămilei era echivalentul acestuia – cu toate că animalul era cu totul mîncat, în vreme ce, pe cît se pare, omul era pe de-a-ntregul ars –, probabil că avea mai degrabă eficacitate magică decît caracter religios și că era un vechi rit de sezon, interpretat ca rit de protecție, al cărui sens era destul de apropiat de sensul primitiv al sacrificiului mielului pascal, al lui Israel[1498]. A fost atașat în mod arficial, ca sacrificiu, de cultul unei divinități.

IV

În religiile celor civilizați, sacrificiul de oblație dă tonul cultului, ca să spunem astfel. Cele mai multe sacrificii au acest caracter, iar cele care nu îl au prin sine îl iau prin mijlocirea interpretărilor fictive și a riturilor suplimentare, care le fac să se întoarcă în economia generală a serviciului divin. În toate sacrificiile există un amalgam de proprietăți și eficacități care, la origine, aparțineau speciilor lor distincte. Totul tinde să devină tribut, omagiu și serviciu. Pe de altă parte însă, orice dar devine o modalitate de expiere, fiind o propițiere, o reparație. Ideea de sacrificiu tinde să se unifice sub varietatea formelor sale, iar sacrificiul devine un soi de

[1493] *Deut*., XII, 11-16.
[1494] Jaussen, 348-350.
[1495] Nil, în Migne, *Patrologia graeca*, LXXIX, 612-613. Discuţia asupra ritului apare în Lagrange, 258-259.
[1496] Un caz contemporan, dar fără caracter religios, este menţionat de către Lagrange, 259, n. 6. Noeldeke, art. *Arabs*, în Hastings, I, 665, compară pe bună dreptate un rit de confrerie musulmană, din Algeria: capră devorată în întregime, inclusiv pielea şi părul, fără a fi fiartă (după Doutté, *Les Aïssâoua à Tlemcen*, Châlons, 1900, 13).
[1497] Nil, 612.
[1498] *Supra*, p. 159-160.

sacrament universal, aducînd, în toate circumstanțele vieții naționale, familiale, individuale, garanția protecției și a indulgenței divine[1499].

Unificîndu-se astfel, ideea sacrificiului tinde să se moralizeze. Se înțelege că interpretarea spirituală a sacrificiului nu a făcut același progres în toate cultele și că, dacă în cutare religie, ridicarea deasupra noțiunilor primitive – a ritului eficace în mod magic, a spiritelor hrănite de virtutea oblațiilor rituale, a zeilor cîștigați prin fumul victimelor grase și prin mirosul libațiilor plăcute – s-a produs treptat de-a lungul timpului, există culte care nu au depășit cu mult noțiunile rudimentare ale magiei religioase. În plus, dacă o anumită morală se găsește peste tot (zeii de oriunde își au exigențele lor, îi favorizează pe cei care îi servesc întocmai și veghează la buna ordine și la prosperitatea națiunii care are grijă de întreținerea cultului lor), nu peste tot a înflorit ideea unei justiții pe care zeii și oamenii să o aprecieze pentru ea însăși, în comparație cu care jertfele să nu mai conteze în ochii zeilor și fără de care chiar și cele mai opulente sacrificii să nu poată să-i facă pe oameni vrednici de favoarea zeilor. Trebuie spus și că păstrarea sacrificiilor, în cadrul religiilor, nu se explică altfel decît printr-o anumită perpetuitate, prin invincibila tenacitate a concepțiilor magice în care sacrificiul își are puncul de plecare. În maniera sa, budismul a proclamat inutilitatea sacrificiului, iar apoi s-a acomodat la sacrificiu. Profeții din Israel proclamaseră că Iahve voia bunătate și justiție, și că nu avea în nici un fel nevoie de victime; totuși, nu au împiedicat perpetuarea, în legea numită mozaică și în iudaismul postexilic, a vechilor rituri sacrificiale. Isus a reluat ideea profeților, iar discipolii săi au făcut din el victima unui sacrificiu unic – și, de altfel, permanent –, cel puțin în ceea ce privește eficacitatea sa, în care, sublimată, se rezuma eficacitatea multiplă a vechilor sacrificii. Sub acest aspect, magia ritului sacrificial pare indestructibilă, dacă nu cumva umanitatea se reînnoiește radical sau abandonează tipurile fundamentale ale gîndirii ei religioase. Totuși, cadrul magic al acestei gîndiri nu s-a lărgit, nu s-a redus, nu s-a adaptat la concepții mai spirituale și mai morale ale existenței umane. Sacrificiul nu a fost decît o magie; a devenit o formă a vieții naționale, o expresie a patriotismului și a tuturor sentimentelor care pot fi cuprinse sub acest cuvînt; de asemenea, a devenit un acompaniament, o formă a vieții de familie și o expresie a pietății private. În aproape toate religiile, dacă expresia ar fi fost terifiant de grea în materialitatea sa, ea tot ar fi servit la a traduce altceva decît simpla voință de a pune în mișcare forțele invizibile pentru ca oamenii să aibă ce mînca.

Omul nu trăiește numai cu pîine. Dezvoltîndu-se prin civilizația sa, viața unui neam creează multiple interese, plasate sub protecția religiei. S-a putut vedea felul în care vechile rituri magice de sezon marchează – trebuia să marcheze – ritmul vieții naționale, felul în care au devenit comemorarea vie a istoriei sale, felul în care, în economiile mîntuirii, aceleași rituri marchează ritmul vieții spirituale, în societăți foarte deosebite, a căror religie singură tinde să formeze liantul dintre ele, și cum au devenit totodată expresia comemorativă a trecutului lor. Spun doar că sacrificiul este cu totul altceva decît un act de magie veche; în ceea ce-l privește, el este o formă a vieții naționale și a vieții umane; dar nu oarecare, ci o formă a vieții naționale în deplinătate națională, în sensul de colectivitate conștientă, avîndu-și spiritul ei, cultura ei, amintirile ei, aspirațiile ei; și o formă a vieții individuale ca viață umană, personalitate liberă la interior, cămin al sentimentelor și al idealurilor mai mult sau mai puțin înalte. Aceste sărbători sezoniere sînt însă puncte culminante ale acestor

[1499] Este ceea ce Durkheim, *supra cit.*, n. 184, numește „ambiguitate funcțională" a sacrificiului, dar această „nedeterminare" nu are în ea nimic primitiv.

vieți, pentru ele sacrificiul fiind deopotrivă elementul și alimentul obișnuit, adesea chiar cotidian.

Toate marile religii naționale au fost – mai mult sau mai puțin și sub forme variate – ceea ce era religia lui Israel în vremea regilor și chiar în vremea celui de-al doile templu. La prima vedere, era ajutor și protecție celestă, asigurată în mod regulat – cel puțin atît cît poate fi asigurată o astfel de protecție – printr-un constant serviciu de oblații rituale și sacrificiale. Să luăm Israelul ca exemplu, deoarece ne este cel mai familiar și pentru că, sub anumite aspecte, este cel mai bine cunoscut. În fiecare dimineață, Iahve își are holocaustul său, un miel de un an, cu făină, ulei și libație cu vin; seara își are oblația nesîngeroasă, iar după captivitate, un al doilea miel; pentru fiecare sabat i se reînnoiesc cele douăsprezece pîini aflate în permanență pe masa sa, în sanctuar; în ziua de sabat, ofranda este mărită: dimineața, doi miei ca holocaust, în loc de unul, cu ofrandele aferente fiecărei victime; la lună nouă, holocaustul matinal este de doi viței, un berbec, șapte miei, plus un țap ca sacrificiu pentru păcat; aceleași sacrificii sînt și pentru fiecare dintre cele șapte zile care acoperă sărbătoarea Paștelui, pentru ziua de Cinzecimi, pentru prima zi a celei de-a șaptea luni, care era prima zi a anului civil, pentru a zecea zi a aceleiași luni, care era ziua marii Ispășiri, pentru a opta zi a sărbătorii Corturilor; dar pentru primele șapte zile ale acestei sărbători numărul victimelor era mult mai mare: în prima zi, treisprezece viței, doi berbeci, paisprezece miei, plus țapul pentru păcat, iar în zilele următoare, pînă într-a șaptea, același număr de victime, mai puțin pentru viței, al căror număr scade în fiecare zi cu cîte o unitate, astfel încît în cea de-a șaptea zi se sacrifică șapte[1500]. Acestor victime trebuie să li se adauge toate cele pe care le cere legea de la indivizi sau pe care pietatea lor îi îndeamnă la a le oferi și care, sacrificate în sanctuarul național, sînt, prin aceasta, asociate la omagiul adus de națiune zeului ei. Ansamblul acestor victime, cu întregul acompaniament de tămîie și de rugăciuni sau de cîntece, cu ofrandele de alte feluri, cu grija pentru obiectele sacre, cu concursul poporului, în proporții variate, în funcție de circumstanțe, constituie serviciul divin.

Aparent, acest serviciu era condiția principală a pactului care lega poporul de zeu. Un astfel de pact există în fondul tuturor cultelor naționale, fără a avea nevoie de o făgăduință solemnă, rostită sau scrisă, și implică avantaje reciproce. Timp de mai multe secole, Israel a conservat ideea care a existat peste tot la originea serviciului alimentar adus zeilor: toată această etalare de măcelărie sacră sprijinea zeul în îndeplinirea funcției sale cosmice și îl făcea chiar să aibă grijă de viața naturii. În același timp, forța oblațiilor se îngrijea de păstrarea și de întinerirea ființei divine, îi aducea satisfacție, îi întreținea buăvoința față de credincioși și îl determina să împlinească de bunăvoie lucrul de care sacrificiul îl făcea capabil: să hrănească prin mijlocirea naturii, să asiste viața națională î nevoile ei, să protejeze împotriva diferitelor rele care pot mîhni un popor, să dea ajutor împotriva dușmanilor din afară. Cu toate acestea, atunci cînd, puțin cîte puțin, oamenii au încetat să mai creadă în necesitatea sa fizică și în eficacitatea sa naturală, serviciul a fost considerat în continuare necesar și eficace din punct de vedere moral, în ceea ce-l privește pe zeu. În vremea celui de-al doilea templu, se știa (sau se credea a se ști) că zeul subzista prin sine, iar nu prin ofrandele alimentare cu care era copleșit. Oamenii considerau că, totuși, aceste ofrande și-au păstrat rațiunea de a exista. Mai întîi, din credința primitivă rămînea, cel puțin vag, ideea că regimul sacrificiilor, așa cum fusese instituit prin voința divină, era o condiție generală a ceea ce s-ar putea numi echilibru universal, mers al naturii, curs normal al lucrurilor acestei lumi și al

[1500] *Num.*, XXVIII-XXIX.

existenței umane. În plus, era un fel de tribut pe care națiunea îl datora stăpînului ei pentru toate bunurile pe care le deținea de la acesta și care o făceau să se bucure; o mărturie a dependenței consimțite și cu umilință simțite față de ființa superioară de la care națiunea aștepta supraviețuirea și asistența; și o mărturie a recunoștinței pentru binefacerile primite, un fel de rugăciune permanentă pentru continuarea acestor favoruri și un mijloc de reparație constantă pentru tot ceea ce zeul ar putea considera ca blamabil la clientela sa umană. În felul acesta, națiunea se încredea în protectorul ei ceresc, ceea ce era o modalitate de a se încrede în ea însăși și în propria ei durabilitate.

Oricît de fragile i-ar fi fost dintotdeauna temeiurile raționale, măcelăria sacră, așadar – cu întregul ei echipament –, cîștigase mult în semnificație socială. În adevăr, prin organizarea serviciului divin, națiunea dobîndea cea mai clară conștiință de sine, de unitate a ei, de destin al ei. Atît timp cît va dura templul, templul va păstra sufletul națiunii. Mai cu seamă în zilele de sărbătoare se simțea omul a fi israelit, atunci cînd întreaga națiune era reprezentată de un număr mare al fiilor ei, în jurul altarului și în piețele sacre ale templului; mai ales atunci își retrăia trecutul glorios, atunci își afirma încrederea în viitor; dar israelitul se simțea tot timpul astfel, gîndind că Iahve era în sanctuarul său, în mijlocul unei țări pe care o dăduse lui Avraam, Isac și Iacob, primind cultul pe care îl întreținеau cotizațiile regulate și darurile credincioșilor săi, exercitînd de aici protecția sa asupra poporului ales și răspîndindu-și binecuvîntările asupra acestuia.

Ceea ce este valabil pentru Israel în vremurile existenței sale naționale este valabil – păstrînd proporțiile, și cu nuanțele care nu este nici necesar, nici posibil să fie detaliat menționate aici – pentru toate religiile naționale ale Antichității. Aceste religii au fost expresia unui sentiment național, însă nu doar existența divinităților mai mult sau mai puțin fantastice (vechi idoli ai popoarelor în curs de civilizare) este cea care se credea a fi întreținută – considerîndu-se că lumea subzistă împreună cu bunăvoința zeului cîștigat prin înmulțirea nenumăratelor sacrificii –, ci înseși națiunile, a căror coeziune era astfel păstrată – atît cît se putea – și a căror viață se afirma, se manifesta de la sine și se întărea prin această manifestare. S-ar putea spune că vitalitatea acestui sentiment național s-a aflat mereu în corelație strînsă cu fidelitatea față de riturile tradiționale și că neglijența sau indiferența față de cultele ancestrale însemna o lipsă de patriotism. Este inutil să ne întrebăm dacă unul era cauza celuilalt sau invers, deoarece, în fond, religia și patriotismul erau unul și același lucru. Ceea ce contează pentru istoric este faptul în sine, iar faptul este că, sub diferite forme, religiile antice, economiile lor sacrificiale și de cult au fost expresia vieților naționale mai mult sau mai puțin intense și dezvoltate, însuși sufletul acestor vieți, vatra pe care s-au revigorat, atîta vreme cît s-au putut susține. La prima vedere, vechile societăți s-au încărcat astfel cu poveri inutile și cu cheltuieli neproductive; dar această povară era ceea ce le dădea stabilitate și din această prodigalitate trăiau. Eliminați mental ciclul sărbătorilor și regimul sacrificiilor care se practicau la Ierusalim în vremea regilor, la Teba, la Ninive, în Babilon, la Atena, la Roma, în vremea creșterii și a prosperității lor: veți suprima popoarele înseși, Israel, Egipt, imperiile asirian și babilonian, Statul atenian, Republica romană, cu viața lor, în expresia ei cea mai caracteristică, cea mai esențială.

Cultul nu a fost însă decît o formă și un stimulent al vieții naționale, el și-a pus amprenta și a învăluit cu influența sa viața indivizilor. Consecința era inevitabilă, cu toate că, la început, riturile magico-religioase erau chestiuni de grup, personalități mai degrabă colective decît individuale. Pe măsură ce conștiința individuală s-a afirmat distinct în conștiința grupului social, omul s-a organizat

personal, și-a însușit religia comună pentru propriul uz și în propriul interes. La început, familia s-a conturat ca un subgrup social și religios, în cadrul grupării generale a comunității; din familie s-a degajat apoi individul, care a început să întrețină cu divinitatea relații personale, de unde decurgeau avantaje ce nu se refereau decît la el. De altfel, aceasta nu înseamnă că religia tinde a-l emancipa pe individ la modul absolut față de societate – ceea ce, pentru a nu spune mai mult, ar pune-o în totală contradicție cu punctul ei de plecare și cu principiul ei fundamental; religia îl atinge pe om, i se impune, îl ia în stăpînire ca membru al societății umane, și nu pretinde a-l ridica și a-l mări doar pentru el însuși, ci, mai întîi, deopotrivă și chiar mai mult, pentru societate, pentru umanitate. Dacă, evoluînd către universalitate, religiile au părut a se interesa din ce în ce mai mult de personalități și dacă le vedem transformîndu-se în economii ale mîntuirii, aceasta nu este pentru a dizolva societățile umane, ci pentru a le perfecționa, pentru a le aduce la o unitate mai profundă.

Nu mai puțin decît interesul indivizilor, cel al grupului cere ca fiecare dintre cei dintîi să urmeze pe cont propriu regulile vieții comune. Pentru mentalitatea primitivă, această necesitate, pe care noi o concepem sub forma unei obligații morale, era aproape o constrîngere fizică sau, mai degrabă, nevoia de a se asigura împotriva forțelor invizibile, de a obține favoarea lor, de a nu se expune ostilității lor, de a nu cădea pradă influențelor funeste care duc individul la pierzanie, făcîndu-l periculos pentru semeni. De aceea, așa cum cultul public este un sistem de protecție națională, cultul privat, nu mai puțin minuțios în practicile sale, se organizează într-un sistem de protecție domestică și individuală. Am văzut zeii hrăniți în numele cetății și de către cetate; ei sînt deopotrivă hrăniți în fiecare familie, de către familie și pentru familie. Așa cum societatea are grijă ca zeii să dea, în general, ploaie și vreme bună în funcție de nevoi, abundență a recoltelor, fecunditate și prosperitate deplină și victorii militare, gestionînd prin serviciul public al oblațiilor și al sacrificiilor uzul bunurilor pămîntului (care sînt proprietatea zeilor), tot astfel fiecare, în căminul domestic, cumpără zilnic același uz și bunăvoința divină printr-un același serviciu, care pentru familie și pentru membrii ei este ceea ce cultul comun este pentru cetate. Așa cum zeilor li se face parte din recoltă cînd este culeasă, tot astfel li se face parte la fiecare masă, atunci cînd este pregătită. Cel puțin așa era la greci, la romani și la multe alte popoare. În plus, fiecare circumstanță de oarecare importanță în viața privată este prilej pentru ofrandă și sacrificiu către zei: naștere, căsătorie, orice ocazie de omagiu, de propițiere sau de recunoștință. Ciclul acestor practici private nu este mai puțin riguros decît cel al riturilor oficiale și publice, dacă nu cumva încă și mai ferm. Așa credea fiecare că-și asigură protecția divină, pentru familie și pentru sine.

Cunoaștem foarte puține detalii ale acestui serviciu privat, din cultele vechi, mult mai puține decît în cazul serviciului public al religiilor, deoarece, în mod obișnuit, el nu constituie decît accidental obiectul mărturiei istorice, scăpînd astfel, într-o mare măsură, observației directe. Dar nu a ocupat și nu ocupă un loc mai puțin important, în toate religiile. Dacă nu întreprindem aici o descriere, fie și sumară, a ceea ce ne-a fost atestat pentru principalele religii este pentru că analiza acestor rituri, care au aceeași origine și aceeași semnificație generală ca aceea a sacrificiilor cultului comun, ar ocupa un spațiu disproporționat în relație cu utilitatea specială pe care ar putea-o avea pentru înțelegerea sacrificiului, a formelor sale și a obiectului lor[1501].

[1501] A se vedea numeroase detalii cu privire la cultul domestic al chinezilor contemporani, în De Groot, *Émoui*. Antichitatea cunoaşte cultul a cinci divinităţi de familie – fără a socoti

Una dintre cele mai obișnuite forme, care, cu o frecvență scăzută totuși, se întîlnește și în serviciul public, este darul sau sacrificiul votiv. Magistrații sau comunitățile puteau face astfel de legăminte la ocazii solemne, promițînd cutare sacrificii sau ridicarea unui templu și instituirea unui cult dacă cutare flagel era îndepărtat, dacă cutate succes era repurtat. Antichitatea romană a cunoscut chiar un soi de promisiune totală al produselor unui an – ceea ce se numea „primăvară sacră”[1502] –, în care, la început, roadele generației umane au fost înglobate celor ale generației animale. Particularul putea angaja doar bunul său și persoana sa; le putea angaja pentru un scop determinat sau printr-un sentiment de pietate, care nu solicita o favoare aparte. Judecînd după muneroasele inscripții ale *ex-voto*-urilor ei, zeița Cartaginei primea o sumă de sacrificii de care credincioșii se achitau după ce le-a fost îndeplinită dorința[1503]. Nu știm dacă, în cultul cartaginez, jurămîntul de sacrificiu aducea cu sine un regim de practici speciale pentru cel care îl făcuse. Sacrificiile islamice la Mina, în cadrul pelerinajul la Mecca, se fac în baza unui jurămînt, și nu se fac altminteri. De la lansarea jurămîntului, cel care sacrifică este supus la interdicții care amintesc de cea a naziratului israelit[1504].

Așa cum apare în legislația mozaică, naziratul este un simplu legămînt corelat cu un sacrificiu; atît timp cît sacrificiul nu este realizat, *nazir*-ul, „legatul prin legămînt”, se află într-o stare de consacrare, din care nu va ieși decît prin sacrificiu[1505]. Pe timpul întregii perioade de ascultare, el trebuie să se abțină de la vin și de la tot ceea ce provine din vie; lasă să-i crească pletele (nu-și tăie și nu-și rade părul[1506]), întrucît, desigur, consacrarea s-a făcut cu părul tăiat; nu se apropie de un mort, nici dacă acesta ar fi cea mai apropiată rudă a sa, ceea ce demonstrează că el însuși, sub legămînt fiind, se află într-o stare de sfințenie incompatibilă cu impuritatea care se contractă în preajuma unui defunct; dacă cineva moare subit în prezența sa, trebuie să-și radă capul, să se supună unei purificări și să reînceapă ascultarea, timpul scurs înaintea accidentului nepunîndu-se la socoteală[1507]. La termenul legămîntului, el oferă un triplu sacrificiu: miel de un an pentru holocaust,

---

strămoșii –: genii ale intrărilor interioare, ale căminului, al intrăilor exterioare, ale puțurilor, ale centrului casei, acesta din urmă fiind zeul pămîntului familiei; Chavannes, *Le T'ai chan*, 438. Asupra ofrandelor zilnice și a cultului domestic în vechea religie a inzilor, a se vedea Hillebrandt, *Ritual*, 41-71, 74-75.

[1502] *Ver sacrum.* Copiii născuți în acel an erau alungați cînd ajungeau la vîrsta adultă, dar (contrar a ceea ce afirmă Wissowa, 420), alungarea trebuie să fi fost o formă atenuată de sacrificiu, care era consecința obligatorie a legămîntului; era un mijloc de a sustrage de la moarte pe indivizii care ar fi trebuit sacrificați dacă ar fi rămas pe sol roman.

[1503] Asupra legămintelor private în Babilon, se poate vedea interesantul text publicat recent de către Scheil, „Revue d'Assyriologie”, 1915, 65-72.

[1504] Asupra *ihram*-ului sau a stării de consacrare ce decurge dintr-un legămînt și a sacrificiilor votive din Islam, a se vedea Wellhausen, 121-124; pentru sacrificii votive la arabii din Moab, a se vedea Jaussen, 355-357.

[1505] *Amos*, II, 11-12 și legenda lui Samson (*Jud.*, XIII, 5, 7) par a atesta, pentru vremurile vechi, existența nazirilor „legați prin jurămînt” pe veșnicie, care trebuia să se abțină de la orice băutură care amețește și să nu își taie pletele niciodată. Amos îi prezintă ca fiind, prin starea lor, oameni ai lui Dumnezeu, comparabili cu profeții, dar, nu mai mult decît aceia, nazirii nu par a fi fost legați de un sanctuar, ceea ce îi diferențiază de copiii consacrați, în temple, serviciului zeilor, cum se întîlnește în multe religii.

[1506] *Num.*, VI, 3-5.

[1507] *Num.*, VI, 6-12. Această caracteristică ar putea duce la presupunerea că se rădeau și se purificau înainte de a intra în nazirat și în acest scop; cf. *Fp.*, XVIII, 18.

mia de un an pentru păcat, berbec pentru sacrificiul pentru pace: Sacrificiul pentru pace se face la urmă. Nazirul își rade capul și își duce pletele pe focul care consumă partea lui Iahve din acest sacrificiu[1508]. Pletele nu pot fi considerate aici ofrandă, deși o idee vagă de sacrificiu personal cu substituție s-ar putea afla la orginea acestei practici, însă în focul altarului se duce însăși consacrarea, dimpreună cu pletele. Jurămîntul este îndeplinit prin triplul sacrificiu, iar omul, încetînd de a mai fi consacrat, revine la viața ordinară. Se presupune că Iahve trebuia să fie mulțumit de ascultare și de ofrandă, iar omul consacrat, prin interdicțiile pe care le-a respectat, l-a servit și l-a onorat așa cum îl servea și îl onora prin sacrificiu.

În ceea ce privește semnificația legămîntului, este destul să reținem că acesta decurge dintr-o concepție încă destul de rudimentară asupra divinității, înțeleasă ca individ susceptibil de a fi influențat de o promisiune avantajoasă. Este o ofrandă condiționată, în mod abil propusă pentru a impresiona pe zeu, căruia i se oferă un fel de salariu al bunăvoinței sale. Atunci cînd îndeplinirea legămîntului este subordonată satisfacerii unei solicitări – aceasta fiind condiția originară a legămîntului –, avem a face cu un veritabil tîrg în care omul se asigură să nu fie înșelat, deoarece nu plătește către zeu bunele oficii decît după ce le-a primit. Dacă, după ce a obținut ceea ce voia, omul își calcă promisiunea, zeul va fi cel înșelat. Iar omul se expune astfel la pedeapsă pentru infidelitatea sa. De altfel, această convingere puerilă poate deveni forma renunțărilor generoase și pătrunse de cea mai înaltă moralitate.

Este inutil să subliniem că, prin serviciul familial și personal al zeilor, se întreținea spiritul de familie, unitatea morală a casei; că, de asemenea, creștea sentimentul pietății individuale, adică un sentiment aflat în cea mai strînsă conexiune cu cel al propriei responsabilități. Precum viața socială din cadrul cultului public, viața domestică, așadar, putea fi stînjenită de practici inutile și costisitoare în sine, dar care, într-un sens, constituiau deopotrivă țesătura acestei vieți, contribuind la susținerea echilibrului acesteia, întreținînd încrederea, legînd membrii familiei printr-un sentiment de solidaritate, de unitate, de obligații reciproce, care, de bine de rău, țineau în frîu poftele individuale și egoismul.

Ceea ce era sacrificiul în religiile propriu-zis naționale – principalul act al cultului public și al religiei private – s-a păstrat, în general, în economiile mîntuirii. De exemplu, în creștinismul tradițional, sacrificiul a devenit forma serviciului divin – sacrificiu nesîngeros, precum oficiul divin la parși. Cele două se aseamănă sub multe aspecte, *missa* și *yasna* celebrîndu-se pentru intențiile deopotrivă ale religiei și ale particularilor. Diferența esențială dintre cele două constă în aceea că mîntuirea din Avesta este înțeleasă mai puțin spiritual, că ea nu se întemeiază deloc pe sacrificiul unui mîntuitor divin, că ordinea cosmică și ordinea religioasă și morală sînt atît de strîns unite încît aproape se confundă, că ritualul sfintei haoma, legat de cultul focului, se îngrijește în mod direct de ordinea lumii și în aceeași măsură de mîntuirea oamenilor. În concepția teologiei creștine, cel puțin din primele timpuri ale creștinismului, voința suverană a Creatorului este suficientă pentru a regla mersul universului: patima lui Cristos a avut drept obiect mîntuirea umanității, iar sacrificiul euharistic îi este coordonat în mod corespunzător.

Cu toate acestea, se poate vedea, iar noi am remarcat deja[1509], că economia cultului creștin nu reglează doar viața Bisericii, ca societate a sufletelor, și viața fiecărui suflet din cadrul Bisericii, ci și viața neamurilor creștine, ca națiuni ce-și au propria existență; și că viața familiilor, chiar a indivizilor, cu interesele temporale

[1508] *Num*., VI, 13-20.
[1509] *Supra*, p. 180.

ale unora și ale altora, de asemenea îi sînt subordonate. Există în economia cultului creștin un obiect principal: mîntuirea veșnică, necontenita întreținere religioasă și morală a vieții publice și private; și un obiect secundar: prosperitatea temporală a Statelor creștine, binele temporal al familiilor și al indivizilor. În ceea ce privește prima chestiune, sacrificiul creștin funcționează ca aliment al vieții creștine și, în religia catolică, el continuă chiar să se îngrijească de mîntuirea morților: sacrificiul din cadrul missei este actul sacru prin care Cristos nu încetează a-l omagia pe Dumnezeu, a avea grijă de ispășirea păcatelor, a-l lăuda pe Tatăl ceresc pentru mîntuirea operată prin Fiul său și a implora binecuvîntarea lui Dumnezeu asupra omenirii. În ceea ce privește a doua chestiune, sacrificiul euharistic a devenit expresia vieții naționale, așa cum era serviciul zeilor în vechile culte păgîne. Se consideră că, pe calea recursului moral, prin intercesiune, el veghează la interesele temporale ale neamurilor, ale provinciilor, ale simplelor comunități. În ceea ce privește individul, asistarea la missă și comuniunea nu sînt singurele acte creștine prin excelență care cimentează uniunea credinciosului cu Cristos, în vederea nemuririi; missa poate consacra căsătoria și, în consecință, poate pune bazele căsniciei; nu este doar un ajutor spiritual adus celui mort, ci ultima îndatorire către acesta; de fapt, nu există interes temporal pentru care să nu se poată celebra o missă[1510].

Sacrificiului creștin, așadar, nu mai puțin ca oricărei alte economii a sacrificiului, îi convine ideea de serviciu divin. Raportat la Dumnezeu, acesta este un serviciu cu totul spiritual, în forme sensibile; dar nu trebuie uitat că, în substanță și la modul mistic, el reînnoiește răstignirea lui Cristos. Jertfa lui Cristos, așadar, este neîncetat perpetuată, pentru a-l onora pe Dumnezeu și pentru a-i asigura pe oameni. Este un puternic mecanism al încrederii morale, însă tot pe linia sacrificiilor antice; deoarece, mijlocind o acțiune sacră, este mereu vorba de o figurație rituală, de a căpăta asigurarea unui sprijin care nu poate fi verificat.

[1510] În decretele Conciliului din Trent, *Sessio.* XXII, cap. I, se poate citi: „Haec denique illa est (oblaţia euharistică), quae per varias sacrificiorum, naturae et legis tempore (adică înaintea şi sub regimul Legii), similitudines figurabatur; utpote quae bona omnia, per illa significata, velut illorum omnium consummatio et perfectio, complectitur". Cap. 2: „Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, safistactionibus, et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis, rite, juxta apostolorum traditionem, offertur". Can. 3: „Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis, et gratiarum actionis, ant nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti; neque pro vivis et defunctis, pro pecatis poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offeri debere: anathema sit".

CAPITOLUL XII
ECONOMIILE SACRIFICIALE ALE DIFERITELOR RELIGII

Formele religiei sînt la fel de variate precum formele civilizației umane, și același lucru poate fi spus despre economiile sacrificiale care constituie osatura principalelor culte religioase. După ce, în capitolele precedente, am clarificat și distins tipurile de acțiune sacrificială, ar fi util acum să comparăm între ele economiile înseși și să prezentăm o imagine de ansamblu a sistemelor cultuale studiate astfel, culte ale celor ne-civilizați sau ale celor semi-civilizați, religii naționale și religii ale mîntuirii veșnice.

I

Deși la indigenii din Australia abia dacă există cîteva urme de sacrificiu, este potrivit să începem de la ei cercetarea istorică, tocmai deoarece nu dețin decît rudimentele sacrificiului și deoarece, cu toate acestea, au o idee foarte clară despre acțiunea sacră și o practică – în două elemente conjuncte, act și cuvînt –; acțiune ce apare încă de la început, mai ales la populația arunta, cu statut de creatoare a vieții. Strămoșii mitici au instituit riturile totemice, rituri eficace prin care s-au produs mai întîi speciile animale și vegetale și, de asemenea, specia umană, căci, îndeplinind riturile, strămoșii au eliberat semințele oamenilor, care au ieșit la iveală de atunci sau care se vor naște în viitor[1511]. Prin aceste rituri și prin riturile de ploaie, cultul populației arunta pregătește marile rituri de sezon întîlnite la neamurile mai avansate sub aspect cultural. Este un tip de evocare a strămoșilor în rituri care se săvîrșesc în urma lor, un tip de respect pentru totem, care nu este mîncat sau care nu este mîncat decît în mod excepțional[1512], dar fără vreo invocare a strămoșilor ori a spirtului totemic, fără vreo ofrandă adusă morților (la arunta) sau cu foarte puține (la cutare sau cutare trib australian). Specie de cult al geniului, al spiritului fiecăruia aflat în *tjurunga* al populației arunta – soi de dublu al individului viu și mort[1513] –, acest cult se limitează la un anumit respect pentru obiectul dotat cu forță magică. Perspectiva asupra rombului sacru, ca voce sau sediu al spiritului inițierii, nu implică vreun cult special al acestui spirit[1514]. Vărsarea sîngelui uman în cadrul anumitor rituri totemice ori pentru a întări alianțele, ori pentru a adăpa și fortifica bolnavii[1515] anunță

[1511] Strehlow, I, 4-5.

[1512] La australieni şi în general la alte neamuri la care se întîlneşte totemismul, comuniunea totemică este departe de a avea importanţa pe care i-au atribuit-o anumiţi teoreticieni ai sacrificiului. Mai ales atunci cînd este vorba despre populaţia arunta, nu se poate vorbi sub acest aspect (împreună cu Durkheim, 483) despre „zeu totemic".

[1513] Asupra *tjurunga*, cf. *supra*, p. 254; a se vedea şi Strehlow, II, 75 ş.urm.; Spencer & Gillen, *Native Tribes*, 128 ş.urm. *Tjurunga* individuali poartă marca totemului, nimic nefiind mai firesc, această marcă amintind, se pare, legătura care uneşte individul de grupul său; dar, contrar a ceea ce spune Durkheim, 172, tipul de cult adus lui *tjurunga* nu se adresează nici totemului ca atare şi nici imaginii sale.

[1514] Cf. *supra*, p. 268.

[1515] Aceste cutume au fost amintite în capitolele despre riturile funerare, sacrificiile se sezon, riturile de alianţă; pentru folosirea sîngelui, cf. *supra*, p. 33-34.

utilizările sîngelui sacrificial în mai multe religii ale celor civilizați. În inițierile comune deja se vorbește vag despre moarte și despre viața nouă, mai exact, în anumite inițieri ale magilor, despre moarte și despre spirit nou[1516]. Caracterul oficial și tradițional al cultului face din această religie rudimentară un principiu al vieții sociale, astfel încît, cînd ne referim la acțiunea sacră la indigenii din Australia, nu trebuie să vorbim doar despre magie. Aici, acțiunea sacră conține deja un rudiment de religie asociată unui rudiment de moralitate.

Toate acestea caracterizează cultele populațiilor aflate pe cel mai de jos nivel al culturii umane; aceste culte nu au o istorie mai puțin îndelungată și poate că poartă cu sine chiar anumite mărci ale declinului. Totuși, ele sînt culte și pot fi luate ca punct de plecare pentru o istorie a acțiunii sacre. Nu intrăm aici în detaliile altor culte ale celor ne-civilizați sau semi-civilizați, iar ceea ce vom spune despre acestea va avea valoare de eșantion, pentru a indica anumiți intermediari între un cult fără zei și fără sacrificii propriu-zise[1517], așa cum încă sînt cultele australiene, și religiile în care acțiunea sacră sub forma sacrificiului a căpătat o mare dezvoltare.

Insulele Melaneziei oferă exemplul cultelor deja sensibil diferite de cutumele Australiei[1518]. Noțiunea de spirite apare foarte clar aici, personalitatea spiritelor fiind bine reliefată; de altfel, resursele fiind mai abundente și mai regulate decît la indigenii din Australia, spiritelor li se aduc ofrande regulate și, în unele insule, chiar sacrificii de porci. Există ideea de spirite care nu au fost niciodată oameni, dar se distinge greu între aceste spirite și cele ale defuncților. În Insulele Solomon, spiritele morților (nu toate, ci ale anumitor morți) constituie obiect de cult și, ocazional, sînt onorate prin sacrificii. Acești morți favorizați ar fi aproape zei dacă, la capătul unei anumite perioade de timp, nu ar fi în situația de a fi eclipsați de

---

[1516] Cf. *supra*, p. 268-269 și 271-272 .

[1517] A vorbi despre „sacrificiu totemic" (Durkheim, 488) la populaţia arunta constituie un abuz de limbaj. Un singur rit, în lucrările lui Spencer & Gillen, Howitt şi Strehlow, se aseamănă cu un sacrificiu; este un rit preliminar vînătorii de canguri, la populaţia narrinyeri, descris de către Howitt, 488 (după Taplin): în jur de o sută cincizeci de indigeni iau parte la vănătoare; pe teren se aduce un wallaby ucis pe drum; femeile aprind un foc mare; în preajmă, bărbaţii execută un fel de dans lovind din picioare, apoi wallaby-ul este pus pe foc şi, în vreme ce fumul se ridică, la un semnal dat, vînătorii se precipită asupra rugului ridicînd armele către cer. Ceremonia, spun ei, a fost instituită de către Nurrundere, marele spirit al populaţiei narrinyeri. Se poate spune că aceasta se executa în cinstea lui, deşi nu se exprimă nici omagiu, nici rugăciune, şi ar fi greu să i se asocieze o semnificaţie precisă. – Ar putea fi o ofrandă pentru succesul vînătorii; în orice caz, acesta este rezultatul urmărit. Acest Narrundere al populaţiei narrinyeri este echivalentul lui Bunjil al populaţiei wotjobaluk, al lui Daramulun al populaţiei yuin, al lui Baiame al populaţiei kamilaroi, al lui Mungan-ngaua al populaţiei Kurnai, al lui Atnatu al populaţiei kaitish (al lui Altjira şi al lui Tuanjiraka al populaţiei arunta, dacă se acceptă, după cum este probabil, că aceste două fiinţe mitice sînt o rămăşită a aceleiaşi concepţii), în care s-a vrut uneori a se vedea zei supremi sau chiar Dumnezeu, sau „zeul tribal" (Durkheim, 416). Discuţia asupra acestei chestiuni este însă în afara subiectului nostru. Dacă rămînem la cunoştinţele existente, aceste spirite nu sînt zei, nici agenţi universali, nici obiect ordinar de cult; ei nu sînt o personificare a tribului şi se disting de strămoşii totemici; personalitatea loc mitică este compusă din două elemente, deoarece sînt capii de sus, unde îşi au familia (însă despre cei mai mulţi se spune că au urcat la cer după ce au organizat regimul tribului), şi mai ales sînt maeştrii iniţierii. Această ultimă trăsătură pare a fi dominantă, dar de aici nu decurge că ne aflăm în prezenţa unor personificări pur sociale.

[1518] A se vedea Codrington, cap. VII-VIII.

alți defuncți, care au dat între timp dovadă de putere[1519]. Oamenii recurg la protecția acestor spirite, iar un șef sau o notabilitate cunoaște modalitatea potrivită de a aduce ofrandă sau de a face un sacrificiu. Ofranda se aduce în loc sacru, cel mai adesea pe o piatră, iar cînd se sacrifică porcul, o bucată aleasă din victimă (în mod obișnuit, inima) este arsă pentru spirit, cu o invocație prin care i se spune ce se așteaptă de la el. Restul victimei este mîncat de către oameni[1520]. Spiritelor li se oferă primele roade ale unei anumite nuci și igname[1521]. Bolile sînt cauzate de morți, iar spiritului despre care se crede că este autorul bolii i se oferă cutare sau cutare sacrificiu, care, după caz, poate lua fie forma unui sacrificiu de propițiere, fie forma unui rit de eliminare, dar cu invocarea spiritului[1522]. Rechini, crocodili și șerpi pot fi considerați locuințe ale defuncților și, în această calitate, pot primi ofrande alimentare[1523]. În insulele Santa Cruz[1524], unde se onorează în mod asemănător spiritele morților importanți, de asemenea li se aduc ofrande alimentare și li se sacrifică, dar oamenii se limitează la a le prezenta oblația, pe care, apoi, după un scurt interval de timp, o retrag și o consumă ei înșiși – procedeu comod de utilizare a ofrandei, dar care nu are caracterul unei comuniuni rituale, precum cel a cărui practică tocmai am semnalat-o în insulele Solomon. În insulele Banks și în Noile Hebride de Nord[1525], cultul se adresează, în principal, spiritelor naturii, care se presupune a acționa în același fel precum spiritele morților din credința celor din insulele Solomon și Santa Cruz. Rechini și șerpi pot, de asemenea, să fie sediul acestor spirite, dar nu se bucură de cult decît din partea particularilor cărora le sînt familiari[1526]. Ofrandele nu sînt distruse. De altfel, ele constau în monedă, adică în cochilii șlefuite și în plante mirositoare, desigur, nu pentru că ar exista intenția de a oferi spiritelor ceea ce au oamenii mai prețios, ci întrucît în aceste lucruri se află o forță.

Considerarea pietrelor ca sedii ale spiritelor și loc de ofrande amintește de anumite religii ale Antichității. Nu este lipsit de interes faptul că animalele sînt obiect de cult nu pentru ele însele, ci în virtutea unui spirit personal, care este întrupat în acestea[1527]. În insulele Solomon aveau loc, din vreme în vreme, sacrificii umane, pentru a se cîștiga sau a se păstra bunăvoința unui spirit; cu toate acestea, victima nu era mîncată în întregime, ca în sacrificiile de porci: cei care voiau să dobîndească *mana* luptei era suficient să mănînce o bucățică[1528]. În insulele de est, pentru inaugurarea unei bărci noi, era necesar un cap de om[1529]; de asemenea, era necesar un cap atunci cînd se termina construcția locuinței unei căpetenii[1530].

O trăsătură remarcabilă a acestor culte este locul pe care îl ocupă în ele ideea de *mana*[1531], adică o forță supranaturală și impersonală, cam peste tot răspîndită, dar

---

[1519] Codrington, 125.
[1520] A se vedea *supra*, p. 303, descrierea unui sacrificiu din insula San Cristoval.
[1521] Codrington, 132.
[1522] Cutumă a populației saa, din insula Malanta; Codrington, 137.
[1523] Codrington, 178-180.
[1524] Codrington, 139.
[1525] Codrington, 139 ș.urm.
[1526] Codrington, 187.
[1527] Cf. *supra*, p. 252.
[1528] Codrington, 134-136. Se pare că cutuma acestor sacrificii nu era veche şi că fusese importată din ţările de vest.
[1529] Codrington, 297.
[1530] Codrington, 301. Pentru vînătoarea de capete spre a creşte mana căpeteniei moarte, a se vedea *supra*, p. 114.
[1531] Condrington, 118-120.

nu permanentă și nici invariabilă. Acestei forțe i se atribuie tot ceea ce depășește puterea naturală și ordinară a omului. De altfel, ea este legată de persoane și de lucruri și se manifestă prin efectele sale. Anumite pietre, care asigură înmulțirea porcilor sau a ignamelor, sînt pline de mana; este firesc ca porcii să se reproducă sau ca ignamele să crească, dar mana este cea care îi face să se înmulțească din plin. Succesul unui om, isprăvile sale, bogăția sa dovedesc că este înzestrat cu mana. Anumite cuvinte și anumite cîntece dețin mana, adică au o eficacitate magică. Mana este transmisibilă. Impersonală în sine, în acțiunea sa, ea este condusă de către un spirit: dacă o piatră are mana, aceasta se datorează relației sale cu spiritul; dacă o formulă are mana, aceasta se datorează numelui spiritului la care se referă; dacă un om are mana, aceasta este grație unui spirit. Toate spiritele – spirite ale naturii sau spirite ale morților – au mana, dar în grade diferite. Prestigiul șefilor ține de ideea pe care și-o fac ceilalți despre mana acestora.

Importanța acestei noțiuni este deosebită în istoria religiilor deoarece, sub o formă sau alta, o vedem cam peste tot: nefiind altceva decît virtutea magică, eficiacitatea mistică, activitatea creatoare de miracol. Această idee, aflată la însăși baza acțiunii sacre, nu se confundă, de altfel, cu cea de spirit, atunci cînd cuvîntul *spirit* se referă la o personalitate, dar se apropie de aceasta atunci cînd spiritul reprezintă o forță superioară. Nici zeii, nici spiritele, nici sufletele oamenilor nu sînt decît bucăți de mana, decupate dintr-o masă infinită de mana, care ar fi viața universală. Mana nu este substanța zeilor, a spiritelor și a sufletelor; este un atribut al personalităților lor – noțiune vagă, căreia trebuie să ne ferim a-i atribui consistența absolută a unui principiu metafizic. Populația arunta din Australia nu o avea și nu o putea avea deoarece distincția dintre forța ordinară și cea extraordinară, dintre natural și supranatural, încă nu avea semnificație pentru ea, așa cum nu mai are, poate, pentru omul ajuns la un anumit grad de cultură filozofică. Populația arunta pare a nu fi avut idee decît de o singură forță: cea naturală, deoarece credea a o avea la dispoziție, și cea supranaturală, deoarece această forță era de ordin mistic. Melanezienii și-au dat seama că există un curs al lucrurilor, care se petrece independent de voințele particulare; ei continuă să creadă că voințele particulare pot interveni în acesta, în virtutea unei forțe superioare care le aparține. Astfel apare ideea de forță divină, schimbată de o voință personală, și nu trebuie să fim surprinși că totodată apare credința în spirite, la care se recurge pentru ca acestea să opereze ceea ce populația arunta credea a face ea însăși prin riturile totemice[1532].

La populația vedda din Ceylon, cultul privește doar morții, cel puțin pe aceia dintre ei care au devenit *yaku*[1533], spirite capabile să vină în ajutorul viețuitorilor, în special la vînătoare, care este principalul mijloc de subzistență. În cadrul fiecărui grup, un fel de șaman[1534] este calificat să-l evoce pe yaku, în ceremonia de ofrandă. El însuși este posedat atunci de yaku, care vorbește prin gura sa, mărturisind

[1532] Nu se poate face aici identificarea absolută a manei cu principiul vital şi încă şi mai puţin se poate vadea în aceasta obiectul universal al religiei (cf. *supra*, n. 224). Nu este vorba nici despre a recunoaşte aici „zeul pe care îl adoră fiecare cult totemic... un zeu impersonal, lipsit de nume, de istorie, imanent lumii, difuz într-o nenumărată multitudine de lucruri" (Durkheim, 269). În patria *manei* şi la neamurile la care se întîlnesc noţiuni echivalente, nu mana este obiectul cultului sau al respectului religios, ci fiinţe reale sau imaginare. În cadrul totemismului australian, ideea de mana lipseşte, cu atît mai mult pretinsul cult al manei.

[1533] Biruiesc moartea doar aceia care au fost oameni importanţi şi cei care, în timpul vieţii, puteau chema yaku şi erau să fie posedaţi de acesta; Seligmann, 126, 152. Cf. *supra*, p. 324-325, ceea ce s-a spus despre cultul morţilor în insulele Solomon.

[1534] Seligmann, 128.

satisfacția pe care i-a adus-o ofranda și promițînd sprijinul său la vînătoare, la nevoie dînd indicații despre locurile în care se găsește vînatul[1535]. În cursul ceremoniei, spiritul sau spiritele îi pot poseda și pe alții decît pe șaman. Posedarea se încheie printr-o scurtă criză de prostrație, după care ofranda este consumată de către membrii prezenți ai comunității, bărbați, femei și copii[1536]. Această comuniune aduce vigoare vînătorului și noroc la vînătoare, caracterul ei religios nefiind prea accentuat[1537]. În esență, ceremonia constă în prezentarea ofrandei, în jurul căreia șamanul execută un mers ritmat, pronunțînd o invocație[1538]. Se oferă orez de igname și, atunci cînd a fost ucis un cerb, cîteva bucăți din animal. Yaku invocat în special pentru vînătoare este un anume Kande Wannya[1539], despre care se spune că a fost mare vînător în timpul cît a trăit și care a devenit un fel de prinț al morților. În ceremoniile pentru obținerea de vînat îmbelșugat, șamanul posedat execută un simulacru de vînătoare a cerbului sau a mistrețului, după caz[1540], astfel încît ofranda de lapte de cocos, care i se aduce lui Kande cu această ocazie, să fie ascociată cu ritul magic al dansului. Un rit special pentru recolta de miere din stînci oferă aceeași combinație între ofranda către Dola Yaka – spiritul care conduce această operațiune – și mimica rituală, ceremonia închipuind lucrul căutătorilor de miere[1541]. Așadar, se poate vedea aici tranziția de la ritul magic, prin care efectul dorit este vizat în mod direct, la ritul de oblație, care se adresează geniului de care depinde acel efect, și care, într-un fel, personifică însăși operațiunea împreună cu rezultatul ei cel bun. Pentru a primi ofranda, Kande Yaka vine pe o săgeată specială, pe care o poartă șamanul, iar alți yaka, pe frunzele ofrandei sau pe rămuriș, care sînt scuturate la sfîrșitul ceremoniei, pentru a-i face să plece[1542]. Se recurge la yaku pentru vindecarea bolilor, deoarece ei sînt cei care le trimit[1543]. Doar Kande Yaka este mereu binevoitor și nu trimite rele oamenilor.

Un exemplu de cult destul de primitiv în fond, deși superficial contaminat de influența inzilor, ne este procurat de populația batak din Sumatra. Populația batak are cunoștință de divinități, dar cultul se referă, în principal, la morți și la dublii viilor. Acest dublu se numește *tondi*[1544], iar *tondi* prezintă doar o oarecare analogie cu mana, în sensul că este o forță distinctă a individului, mai mult sau mai puțin considerabilă, în funcție de calitatea persoanelor. Dar această forță este ea însăși personificată, fiind dublul personal al tuturor ființelor, deoarece totul are *tondi*, animalele, plantele, obiectele naturale și obiectele fabricate. Ea este ideea oricărei ființe, înțeleasă ca spirit susținător. *Tondi*-ul fiecărui om pune stăpînire pe el de la naștere și îl părăsește la moarte, viața și prosperitatea sa depinzînd de *tondi*. La moartea sa, omul devine *begu*[1545], iar atunci cînd un viu este bolnav, un *begu* pune

[1535] Seligmann, 151, 211.
[1536] Seligmann, 150-151, 211.
[1537] În cadrul cîtorva grupuri de populație vedda, se asociază și cîinii, frecîndu-li-se urechile cu lapte de cocos din ofrandă, sau făcîndu-i să îl bea; Seligmann, 130.
[1538] Seligmann, 133.
[1539] Seligmann, 132.
[1540] Seligmann, 218, 226, 237-245. Aceeași ceremonie se poate executa drept mulțumire, după o vînătoare reușită.
[1541] Seligmann, 252-254.
[1542] Seligmann, 137-139, 212.
[1543] Seligmann, 152, 290-291.
[1544] Cf. Warneck, 8-16, 46-64. Această noțiune de *tondi* este foarte importantă pentru comparația cu cea de dublu și de geniu, în vechile religii.
[1545] Warneck, 67-84.

stăpînire pe *tondi*-ul lui[1546]. Obiectul esențial al cultului este de a întări și de a satisface *tondi*-ul, de a ține *begu*-ul la distanță, el putînd fi satisfăcut și prin ofrande. *Tondi*-ul celui viu și *begu*-ul celui mort se hrănesc din *tondi*-ul oblațiilor. *Datu*[1547], sau magicianul, știe care *begu* a prins *tondi*-ul unui bolnav și ce mijloace trebuie folosite pentru ca bolnavul să-și regăsească sănătatea, o dată ce *begu*-ul l-a eliberat pe *tondi*. De altfel, un *begu* poate pune stăpînire pe un viu și să se servească de el ca de un medium, pentru a cere ofrandele pe care le dorește[1548]. Unui *begu* de rînd nu i se sacrifică decît în aceste ocazii sau pentru a scăpa de el, dacă este indicat de către *datu* ca fiind cauza unei boli. În mod obișnuit, *begu* se mulțumesc cu ofrande alimentare comune; se jertfesc porci și bivoli către *begu*-ul unui om important, pe care copiii săi vor să-l ridice, prin sacrificii, la rangul de *sumangot* sau la cel, mai înalt, de *sombaon*[1549]. *Sombaon* devine spiritul unui loc și există *sombaoni* despre care nu se știe ai cui *begu* au fost. Se pare că sacricifiul unui cal oferit Zeului ar ridica *sombaon*-ul pînă la mulțumirea divină, după care nu s-ar mai ocupa de oameni, nici ei de el[1550]. Această canonizare progresivă, mai ales această modalitate de a ajunge la beatitudine nu au, în mod evident, nimic primitiv în ele. Uneori se întîmplă ca un *sombaon* să nu se mulțumească cu victime animale și să ceară prin mediumul său un om sau mai mulți; atunci, oamenii se bat pînă cînd sînt atîția uciși cît cere *sombaon*-ul[1551]. Se spune că odinioară, cînd se construia o casă, se îngropa cîte un om viu sub fiecare dintre stîlpii care o susțineau[1552].

Un gentilom francez din secolul al XVII-lea scria despre mălgașii din sud-est[1553]: „Acești oameni nu au nici religie, nici templu, dar păstrează o cutumă de sacrificare a animalelor atunci cînd sînt bolnavi, cînd vor sa planteze igname și orez, cînd vor să le culeagă, cînd își circumcid copiii, cînd vor să pornească un război, cînd își fac intrările caselor nou construite, cînd au avut vreun gînd oarecare și cînd își îngroapă rudele moarte". Acest cult, așadar, care a dăinuit pînă în zilele noastre, avea efectul unei magii, cu rituri de sezon pentru recolte, cu sacrificii de război, împotriva bolilor, pentru bucuriile din familie și în cadrul cultului morților. În fapt, această religie pare a fi fost mai ales un cult al spiritelor și, mai mult încă, al strămoșilor, fiecare onorîndu-și defuncții familiei și cu toții onorînd pe vechii șefi, pe „întemeietori"; despre aceștia ni se spune că acum constituie un fel de ierarhie subordonată „marelui creator" (de al cărui cult însă oamenii nu se ocupă decît foarte puțin sau deloc)[1554]. Cultul șefilor morți trebuie să fi decurs din tipul de cult adus

---

[1546] Credinţe analoage se întîlnesc la alte neamuri din Indonezia. A se vedea „Archiv für Religionswissenschaft", XVII, 1914: Juynboll, *Religionen der Naturvölker Indonesien* (cronică), 585, pentru populaţia toradja din Sulawesi; 594, pentru populaţia kayan din Borneo; 603, pentru indigenii din Nias, insulă vecină cu Sumatra.

[1547] Warneck, 109-113.

[1548] Warneck, 89-94.

[1549] Warneck, 84-89.

[1550] Warneck, 109.

[1551] Warneck, 92, 108, 125.

[1552] Warneck, 124; cf. *supra*, p. 254. Populaţia batak bea sîngele duşmanului ucis şi mînca bucăţi, tăiate pe viu şi uşor fripte, din adulterini şi prizonieri de război (Warneck, 121). Prima practică are rostul de însuşire a unui *tondi* puternic; acelaşi trebuie să fi fost şi scopul celei de-a doua.

[1553] Flacourt, *Relation de la Grande Isle de Madagascar*, Paris, 1667, 22, *apud* Van Gennep, 241.

[1554] Rusillon, 56. Cf. Van Gennep, 3 şi 5. Pentru ideea unui astfel de zeu, cf. *supra*, n. 1517, şi *infra*, n. 1571.

șefilor vii, care, sub aspectul dezvoltării sociale, se aflau în aceeași situație precum vechii regi din Egipt sau precum regii din Uganda, despre care am vorbit: ființe sacre, învestite cu forță mistică și, din acest motiv, înconjurate de interdicții ce alcătuiesc o etichetă detaliată[1555]. În mod firesc, principalele locuri de cult sînt mormintele vechilor regi, care au un personal special pentru pază, și temple în care ei sînt frecventați cu deosebire. Cu toate acestea, în anumite locuri, considerația mistică a animalelor a devenit un adevărat cult, iar sakalavii din regiunea Ampasimene își au sanctuarul principal pe insula Nossi-Be, unde merg să venereze un taur negru, aici păstrat pe veșnicie[1556]. Grija constantă a spiritelor are ca efect diferite forme de posesie. Chiar reuniunile comune în vederea sărbătorilor anuale[1557] sînt însoțite de manifestări ale strămoșilor, prin persoanele prezente. Sacrificiile de boi, făcute la aceste ocazii, se îndeplinesc urmînd un ritual foarte primitiv: animalul este lovit cu o lance veche, știrbită; apa în care se spală lancea „este băută cu aviditate de către oamenii care speră astfel să încorporeze ceva din spiritul strămoșilor”[1558]; cu restul de apă se stropește mulțimea; la sfîrșitul ceremoniei, oamenii, avînd cuțite mari, se grăbesc să taie o bucată din victimă și să o ia acasă[1559]. De altfel, atît cît ne putem da seama, în vechime nu exista un animal care să servească alimentației și care să nu fi fost ucis sub formă rituală[1560], așa cum la populația arunta din Australia nu există totem care să nu-și aibă propriul rit.

Drept exemplu de cult care se practica la populațiile negre din Africa putem lua pe cel care se practică la populația ewe din Togo.

Se pare că la populația ewe nu există nici cultul totemului ca atare, nici sacrificiul totemic. Religia lor este un cult al zeilor și al spiritelor, primii nediferind de ceilalți decît prin aceea că sînt mai puțin specializați. Printre spriritele care trebuie luate în calcul, alături de cele ale obiectelor naturale, se află anumite obiecte fabricate. În general, spiritul și imaginea sa sînt adăpostite într-o colibă mică. Oblația primelor roade, mai ales de igname, se aduce zeilor sau spiritelor locale, fără vreo altă precizare[1561]. Fiecare sanctuar își are preotul său, recrutat de către însuși zeul sau spiritul respectiv[1562]. Omul a fost bolnav și s-a însănătoșit cu rețeta proprie zeului care l-a lovit, a devenit astfel preotul lui și îi poate deci însănătoși pe alții, aplicîndu-le rețeta[1563]. Maladia medicală ocupă un loc important în aceste culte și aproape s-ar putea spune că ea domină totul, ghinionul fiind alungat în același fel precum bolile. La populația ewe se întîlnește o confrerie medico-divinatorie, numită

[1555] Cf. Van Gennep, 78 ș.urm.

[1556] Van Gennep, 247-248; cf. *supra*, p. 172.

[1557] Rusillon, 66.

[1558] Rusillon, 69.

[1559] Asupra caracterului sacru al boului, în Madagascar, a se vedea Van Gennep, 238 ș.urm.

[1560] Cf. Van Gennep, 143.

[1561] Spieth, 60, 71, 78 şi *passim*; cf. *supra*, p. 157.

[1562] Cum spiritele au sex, preotul este numit soţ spiritului: soţ, dacă spiritul este feminin, soţie, dacă este masculin; dar anumite spirite vor să fie într-adevăr servite de către o femeie; de exemplu, Spieth, 122, 127. Semnificaţia acestor căsătorii mistice nu poate avea o înaltă spiritualitate. Faptul nu este mai puţin important, deoarece îi aflăm echivalentul în cadrul anumitor regalităţi antice, în care regii se numeau soţi ai zeiţelor (de pildă, regii din Ur şi Isin se proclamau soţi ai lui Iştar); Thureau-Dangin, *Inscriptions*, 286, 290, 292.

[1563] Spieth, 18, 41. Cf. *supra*, p. 278. Regula nu este absolută. Se poate întîlni (Spieth, 76) un caz de sacerdoţiu ereditar din tată în fiu; (99) un caz de preot ales; (104) un caz de preot în mod expres desemnat de către spirit etc.

a lui *afa*[1564], unde fiecare membru este un bolnav însănătoșit cîndva de către *afa* și care a fost inițiat în *afa*, tip de joc de sorți foarte complicat, care folosește obiecte dintre cele mai diferite, în care s-a presupus a exista o virtute și ale căror combinații diferite indică cutare rețetă de urmat pentru a vindeca o boală sau a îndepărta un rău. Fiecare rețetă comportă un sacrificiu special, aparte alcătuit, în care uneori apar victime umane, lesne de înlocuit cu capete de argilă. Aceste pregătiri sacrificiale sînt rețete magice care nu se referă la nici un zeu. Diferiți idoli, printre care *Se*[1565], sau geniul propriu al preotului lui *afa* sînt așezați în casa acestuia, fiind ajutoarele sau servitorii lui *afa*. Oamenii obișnuiți care recurg la *afa* sînt tratați cu rețete care, în principal, sînt rituri de eliminare și de purificare. Această religie comportă cu siguranță jertfe și sacrificii mîncate, dar ea este mai ales un fel de magie de protecție împotriva oricărei influențe nefaste.

Numeroasele neamuri de limbă bantu răspîndite în centrul și în sudul Africii practică mai ales un cult al strămoșilor, dar există diferențe între triburile mai sedentare și agricole, de vest și din regiunea marilor lacuri, unde un cult al spiritelor naturii se asociază cu cel al strămoșilor, și triburile războinice, din sud, unde acest ultim cult domină aproape în mod exclusiv[1566].

Cu toate că totemismul există sau a existat la toate aceste neamuri, influența pe care a exercitat-o asupra cultului a fost foarte inegală și se poate spune că, în ansamblu, religia s-a dezvoltat mai degrabă independent de totemism. Tipul de cult adus crocodilului, la populațiile basuto și tswana[1567], nu face din crocodil geniul protector al acestor neamuri și nu împiedică religia pe care o au (cum se întîmplă la triburile bantu din centrul și sud-estul african) să se refere la strămoși. Principala bogăție a acestor triburi constă în turme, adică ocolul cornutelor, *kraal*-ul, care este ca un sanctuar al satului; aici șeful sacrifică strămoșilor, îi sărbătorește pe oaspeții neamului său, adesea aici fiind el însuși îngropat[1568]. Este probabil că, la origine, animalele nu erau ucise decît sub formă de sacrificiu; de altfel, acum, sacrificiile aduse strămoșilor servesc unui festin al satului sau al tribului[1569]. De obicei, sacrificiul este prezidat de către șefii satului sau ai tribului, însă, în anumite triburi, vracii și-au asumat această sarcină. De exemplu, la populația bavenda sînt nouă specialități de astfel de fetișori, fiecare șef de clan sau de familie fiind asistat de preotul său, care trebuie să sacrifice o dată pe an, la începutul recoltei; în mod excepțional, pe lîngă regele bavenda, acest serviciu este îndeplinit de către o femeie – sora mai mare a regelui sau cea mai apropiată dintre rude[1570].

Cultul unui trib din vestul african – fang, din Congu-ul francez – merită o atenție aparte deoarece nu este vorba doar de un cult al spiritelor și al strămoșilor, ci de un cult al totemurilor, căci fang – lucru destul de rar, chiar și în totemismul

---

[1564] Spieth, 189-225.

[1565] Descriere confuză în Spieth, 32-33, 35-36. Există un Se, care este un fel de zeu universal, şi mai mulţi Se mici, care par a fi dubli preexistenţi ai indivizilor umani, cu rol de îngeri păzitori şi protectori. Un individ oarecare poate avea imaginea de pămînt a Se-ului său. Cînd individul moare, imaginea Se-ului este spartă pe mormîntul său, Se mergînd la cer, iar omul, sub pămînt.

[1566] Hartland, art. *Bantu and South Africa*, în Hastings, II, 366.

[1567] Sîngele unui crocodil tînăr, prins viu şi lăsat apoi în apă, este un leac bun şi eficient în a conferi putere unui şef. Crocodilul mort este dat magicienilor, care, în chip de expiere, sacrifică o capră neagră în locul în care a fost omorît crocodilul; Hartland, 352.

[1568] Hartland, 355.

[1569] Hartland, 356.

[1570] Hartland, 361-362.

african – au pentru totemul lor, pentru spiritul totemic, un cult religios. Totemul este obiectul unui cult deoarece este socotit a fi protector[1571] al grupurilor, al clanurilor, al familiilor, al confreriilor și al indivizilor, idee care nu se întîlnește decît la anumite triburi din Australia – și doar pentru spiritele inițiatoare ale vracilor[1572] –, unde nu este însoțită de nici un cult. Relația totemică este înțeleasă ca alianță prin sînge[1573], o altă idee străină totemismului australian, dar corelată cu precedenta, cele două dînd seama împreună de cultul al cărui obiect este totemul. Spiritul totemic este prezent într-un fetiș pentru a cărui constituire totemul este ucis și mîncat[1574] (deși, de obicei, se abțin de la a-l mînca). Spiritul totemului nu se va răzbuna pe cei care l-ar trata astfel, avînd în vedere că va găsi în ei propria lui carne[1575]. Evoluție specială și deloc primtivă a totemismului, deoarece, dacă sacrificiul totemului ar fi existat încă de la început, clanurile populației fang nu ar fi avut decît totemuri comestibile și doar totemuri animale, alianța prin sînge nefiind posibilă cu celelalte totemuri, vegetale, minerale sau meteorologice. Pentru aceste totemuri se recurge la simulacre[1576]. Orice sacrificiu al totemului este precedat de un sacrificiu către totem, în chip de expiere[1577], dacă nu cumva jertfirea victimei preliminare, animale sau umane, nu se face pentru creșterea virtuții victimei totemice. În fapt, în cadrul sacrificiilor totemului care preced războiului sau vînătorii, victima preliminară, pentru sacrificiul adus totemului, era destul de des una umană, dar trebuia să fie o persoană străină de trib[1578]. De obicei, cele două victime sînt mîncate, dar anumite părți sînt arse, din resturile lor constituindu-se fetișul totemic al clanului, sau *mvamaion*[1579]. În fapt, o trăsătură caracteristică a cultelor africane este marea dezvoltare pe care o are fabricarea, adesea foarte complicată în privința elementelor ei, de divinități uneori provizorii, spirite protectoare, care, în cadrul cultului, dobîndesc o poziție alături de spiritele naturii și spiritele ancestrale.

Religia populației baganda era un cult foarte dezvoltat al zeilor și al morților, bogat în sacrificii, chiar și umane. Această religie era aproape complet independentă de totemism, care, totuși, s-a menținut în organizarea socială a populației baganda. În afara interdicției alimentare, care era absolută, totemul nu era obiectul considerației religioase[1580]. Zeii erau tratați în același fel precum morții

---

[1571] Trilles, 68. Conform unui mit, Nzame, creatorul, este cel care, pentru a nu se mai ocupa de oameni, ar fi dat fiecărui clan, drept protector, „spiritul rasei", adică totemul (280); conform altui mit, tatăl Elefant este cel care dispune repartizarea totemurilor şi alianţa totemică (210-211).

[1572] Cf. *supra*, p. 271-272.

[1573] Trilles, 69, 211, 260, 280.

[1574] Trilles, 332-337.

[1575] Acesta este explicaţia sugerată de mitul mai sus citat, n. 14. În fapt, însă, şeful îşi sacrifică totemul înainte de o vînătoare mare; totemul se mănîncă cu această ocazie, pentru ca oamenii să se pune la adăpost de mînia sa, în cazul în care ar fi fost ucise animale din aceeaşi specie; Trilles, 555. Această trăsătură ar permite să se stabilească nivelul religiei populaţiei fang şi caracterul sacrificiilor acesteia.

[1576] Trilles, 337 ş.urm.. Dacă raţiunea asocierii lor ar fi fost protecţia, totemurile ar fi fost altfel alese. O explicaţie artificială este procurată de mitul (Trilles, 281) din răspunsul pe care îl dă Nzame oamenilor care se plîngeau că ar fi mai puţin favorizaţi decît alţii că nu ar avea tigrul drept „tată de sînge": „Nu priviţi la înveliş, fiecare lucru îşi are virtutea sa aparte".

[1577] Trilles, 332.

[1578] Trilles, 551, 554.

[1579] Trilles, 70, 157-159.

[1580] Roscoe, 133, 137. Cultul şarpelui, despre care se vorbeşte mai jos, cel al anumitor

importanți, singurii care puteau fi obiect de cult. Numeroase fetișuri serveau drept protectori individuali. Regele avea fetișuri, mai multe dintre acestea fiind tratate ca divinități, mai ales cele șase fetișuri ale războiului[1581], care însoțeau căpetenia militară în expediție: erau șase coarne de antilopă, pline de diferite ingrediente, fiecare avîndu-și propriul nume și propriul medium prin care oferea oracole, precum zeii și regii defuncți. Principalele sacrificii se aflau în relație cu cultul zeilor și al morților importanți, în special regi. Este menționat un sanctuar al cărui zeu era un șarpe viu[1582], un piton, care se însărcina să consume el însuși ofrandele de lapte, păsări și capre care îi erau aduse. Acest șarpe avea drept preot un medium, precum zeii și regii defuncți. Riturile primelor roade aveau o semnificație slabă la populația baganda, aducîndu-se ofrande marelui zeu Mukasa, pentru a-i atrage binecuvîntarea asupra recoltelor[1583]. Sacrificiile umane erau frecvente și numeroase în cultul zeilor, mai ales al zeului războiului, Kibuka[1584]; se pare că lucrurile stăteau astfel pentru a-i furniza slugi, așa cum se proceda și pentru regele mort, cînd se ucidea un anumit număr de oameni dintre soțiile și funcționarii săi și un anumit număr de oameni de rînd[1585]. După cum s-a spus deja[1586], victimele umane apăreau alături de cele animale în cadrul sacrificiilor de purificare prin eliminare, analoge sacrificiul țapului ispășitor. Pentru prelungirea zilelor regelui, mai ales în prima perioadă de după încoronare[1587], era ucis un număr destul de mare de oameni. Caracterul sacru al regelui și ceremonialul foarte aparte cu care era înconjurată persoana sa[1588] duc cu gîndul la Faraon, la Fiul Cerului, la Mikado. Cultul sanctuarelor era în mîna preoților, de obicei șefi de clan pe teritoriul pe care se afla locul sfînt; fiecare zeu își avea mediumul său, ales de el, prin care își făcea cunoscute vrerile[1589]. Pentru vindecarea bolilor erau consultați magicieni sau fetișori, sau vrăjitori[1590]. Uneori, rețetele împotriva bolilor cuprindeau sacrificii eliminatorii[1591].

Nu este lipsit de interes să se rețină că cultul tribului Dinka[1592], care locuia în regiunea Nilului Alb și care cunoștea totemismul și exogamia, este mai ales un cult al strămoșilor, asociat cultului unui spirit al cerului, ce pare a fi mai ales un spirit al ploii și asupra căruia ne putem chiar întreba dacă nu cumva nu este un strămoș important[1593]. La unul dintre sanctuarele acestui zeu, al cărui nume, *Dengdit*, semnifică 'ploaie mare', fiecare trib celebrează marea ceremonie anuală pentru ploaie și sărbătoarea recoltei de mei; acest ultim sacrificiu are loc și la mormîntul anumitor strămoși. Victimele obișnuite ale acestui sacrificiu sînt oi sau boi, întotdeauna avîndu-se grijă să nu li se rupă oasele și să fie aruncate în rîu. Spiritul

---

animale, precum lei, leoparzi, crocodili, în anumite localităţi onoraţi ca zei, după moartea lor (Roscoe, 288), tipul de cult acordat capului de bivol ucis – toate nu au legătură cu totemismul (Roscoe, 289).

[1581] Roscoe, 324, 354.

[1582] Roscoe, 320-322.

[1583] Roscoe, 298.

[1584] Roscoe, 305-307, 331-338.

[1585] Roscoe, 106-107, 112.

[1586] Roscoe, 342.

[1587] Roscoe, 109, 197, 200, 210-213.

[1588] Roscoe, 205-208.

[1589] Roscoe, 273-275. Mediumul lui Mukasa era o femeie (Roscoe, 297).

[1590] Roscoe, 99, 278, 344.

[1591] Roscoe, 342-343.

[1592] Seligmann, în Hastings, IV, 704-713.

[1593] A se vedea, în Seligmann, 707, legenda unui clan care are drept totem chiar ploaia.

totemului este venerat ca un strămoș, alături de strămoșul uman al clanului sau al tribului, ceea ce apropie acest cult de cel al populației fang. Principalul rol religios aparține aducătorilor de ploaie, care au în ei spiritul unui strămoș important. Deja s-a văzut[1594] că acești preoți nu au dreptul de a îmbătrîni și nici de a se îmbolnăvi.

Cultele, chiar ale celor semi-civilizați, din America nu erau decît magii religioase, mai mult sau mai puțin evoluate. Sacrificiul uman practicat în aceste culte, care era însoțit de antropofagie rituală, pare a fi decurs mai ales din canibalismul comun, chiar la neamuri precum aztecii, la care antropofagia nu se păstra decît în formă religioasă[1595]. În rest, religiile vechilor neamuri americane nu par a decurge din totemism, nu mai mult decît cultele africane, în general.

La populația zuñi, de pildă, a cărei mitologie și al cărei cult sînt extraordinar de încărcate – supraviețuirea tribului fiind asigurată în principal de grîne, mai ales de porumb, pentru a cărui creștere este indispensabilă ploaia –, se poate spune că întreaga religie este dominată de preocuparea pentru ploaie și grîne. Principala funcție religioasă aparține preoților ploii, ashivanni, care postesc și se roagă pentru apă[1596]. Fiecare dintre ashivanni are un fetiș (sau *ettone*), care, în esență, constă din apă și grîne[1597]. Vechii morți se disting cu greu de spiritele naturii, rolul principal al spiritelor fiind acela de aducători ai ploii. Oamenii care, în timpul vieții lor, au aparținut confreriei Arcului, devin după moarte aducători de fulgere[1598]. În asemenea ocazii se utilizează multe pene de rugăciune (diferite feluri de pene legate de bețișoare), ca suplicații, ofrandă și instrument procurat aducătorilor ploii pentru a-și îndeplini rolul[1599]. Orice spirit al cultului este conținut în formula pe care o rostește primul dintre ashivanni, atunci cînd îl instalează pe șeful confreriei Arcului[1600]: „Trebuie să ai inimă bună și gînduri curate, pentru ca ploile să cadă peste pămîntul nostru și ca noi să avem hrană”. Există confrerii ale căror rituri sînt secrete în parte și care au ca divinități proprii zei-animale – acestea nu trebuie confundate cu totemurile de clan, deși, la origine, ar putea fi legate de acestea –, prin al căror intermediu spulberă farmece, fiecare confrerie avîndu-și propria medicină a misterelor, pentru care s-a constituit un ordin special al confreriei, care intermediază pentru confrați pe lîngă tatăl Soare, mama Lună, zeii războiului, fiii Soarelui[1601]. Aceste confrerii își au partea lor de cult comun în ceea ce privește sărbătorile de sezon. Toate ființele mitice își au figuranții lor în ceremoniile în care oblațiile alimentare apar alături de penele de rugăciune, dar în acest cult nu se întîlnește jertfirea solemnă a unei victime ca sacrificiu distinct, care ar fi oferit unei divinități personale. Cutare vînătoare de antilope sau de iepuri, cutare prindere de țestoase se va efectua în condiții religioase, care vor face din acestea adevărate sacrificii, însă tratamentul acestor animale are în vedere scopuri speciale, ici pentru a procura

---

[1594] *Supra*, p. 31.

[1595] Cf. Keane, art. *America*, în Hastings, I, 379.

[1596] Stevenson, 163-168.

[1597] Stevenson, 163. Una dintre trestiile ettone-ului are o broscuţă rîioasă, considerată, firește, animal al ploii.

[1598] Stevenson, 20-22. Cf. *supra*, n. 20 și n. 97.

[1599] Stevenson, 21, 171-172.

[1600] Stevenson, 577.

[1601] Stevenson, 23. Este de reţinut că mitul (Stenvenson, 149) prezintă aceşti zei-animale ca magicieni veniţi din lumea subterană, împreună cu primii strămoşi ai neamului zuñi, şi care au fost transformaţi în animale de cele două fiinţe divine, fii ai Soarelui, care i-au adus pe aceşti strămoşi pe pămînt.

vînători confreriei[1602], colo pentru a îndepărta seceta[1603], nu special pentru o onora divinităţi[1604]. Cultul nu este nici numai magic, nici lipsit de orice magie, încît să fie un simplu omagiu adus zeilor personali; el plutește încă între un realism naiv, precum cel al riturilor totemice ale populației arunta, și un simbolism în care ritul tinde tot mai mult a fi interpretat, pe de o parte, ca mit care comemorează vremurile de demult, de cealaltă, ca apel la puteri personale, libere în acțiunile lor.

În Mexic, un cult al zeilor era pe cale de a se suprapune cu riturile magice de sezon, însă evoluția nu a apucat să se încheie, precum s-au petrecut lucrurile în cazul religiilor Antichității clasice. Personificarea forțelor naturii nu merge pînă la spiritualizarea lor completă. De aceea oamenii nu întîmpină nici o dificultate în a figura prin victime umane zei, care totuși au temple ce le găzduiesc statuile și un numeros sacerdoțiu care să-i servească. În cadrul liturghiei se desfășura istoria porumbului și cea a focului solar. În spatele acestor divinități care nu mor și nu învie trebuie să presupunem un soi de spirit permanent, care supraviețuiește în toate întrupările sale, regenerat și întărit prin jertfirea succesivă a acestora. Caracterul cultului aztec apare foarte bine în acțiunile întreprinse de către Montezuma față de Cortez și de spanioli, luați drept zei: delegația pe care le-o trimite aduce prizonieri pentru jertfire, dacă s-ar ivi posibilitatea, și cuprinde necromanți și ghicitori, care, prin exorcisme și farmece, să-i facă pe străini să moară sau să se întoarcă de unde au venit[1605]. Serviciul și constrîngerea mergeau umăr la umăr. În mod regulat, zeilor li se oferea ofrande alimentare, pe care le sacrificau ei înșiși în ziua sărbătorii acestora. În casele particulare li se aduceau ofrande zilnice, și o îmbucătură de la fiecare masă era regulat aruncată în foc; înainte de a bea pulque, aceeași libație se făcea la marginea vetrei[1606]. Mexicanii își luau singuri sînge, din motive religioase, cu aceeași ușurină precum populația arunta. Își scoteau sînge din limbă, din urechi, din brațe și din picioare, ca ofrandă și pentru a-i revigora pe zei[1607]. Sîngele victimelor umane era dus înaintea imaginilor divine, cărora chiar li se freca gura cu acesta[1608]. Zilnic, către miezul nopții, în temple, preoții ofereau zeilor sînge și tămîie; iar în fiecare dimineață se aducea soarelui aceeași ofrandă[1609]. Tot către soare ridicau inima victimelor umane, după ce le era smulsă. Tot pentru a face sîngele să curgă se rupea capul a nenumărate prepelițe, înaintea zeilor[1610]. Pentru prelungirea vieții

---

[1602] Pentru vînătoarea şi sacrificiul antilopelor, Stevenson, 439-441. Hubert & Mauss, pref. VII, au socotit că în acest rit de confrerie există un sacrificiu totemic care, de altminteri, nu este primitiv; ceremonia pare însă a decurge pur şi simplu dintr-un rit totemic de vînătoare care, ca rit de confrerie, a căpătat un anumit caracter de sacrificiu.

[1603] Vînătoarea iepurelui; cf. *supra*, p. 270. Pentru prinderea şi sacrificiul ţestoaselor, la solstiţiul de vară, Stevenson, 156 ș.urm.; pentru ploaie, cf. *supra*, p. 150.

[1604] Se poate observa o oarecare urmă de sacrificiu uman pentru ploaie în mitul privind originile tribului (Stevenson, 30): cei doi magicieni (bărbat şi femeie) care aduc grîne lui Zuñi, ieşind din lumea subterană, nu îi dau grînele decît după ce au fost dăruiţi doi copii, un băiat şi o fată: „Îi vom ucide pentru ca ploile să vină". De asemenea, p. 61, mitul povesteşte că, înaintea unui soi de potop, se arunca în apa crescîndă un băieţel şi o fetiţă, „pentru a calma apele supărate".

[1605] Sahagun, 804.

[1606] Sahagun, 184.

[1607] Sahagun, 185.

[1608] *Ibidem*.

[1609] *Ibidem* şi 193.

[1610] Mai ales înaintea lui Uitzilopochtli; Sahagun, 185.

regelui erau uciși sclavi[1611], cum tocmai am văzut că se ucideau pentru a prelungi viața regelui din Uganda. Cu siguranță, ofranda de sînge și sacrificiile se făceau pentru a reînnoi, a întări și a prelungi viața zeilor. Dacă carnea victimelor umane era fiartă cu porumb, spre a fi mîncată[1612], probabil că cei vii își propuneau să asocieze astfel două principii însuflețitoare. Aceste două principii erau sursa vieții divine; zeii erau mîncați prin intermediul victimelor – imagini vii sau imagini de aluat ale lor, făcute cu prilejul sărbătorilor. Acestei comuniuni mistice nu i se poate atribui cu tărie un caracter religios și spiritual, ea făcîndu-se pentru dezvoltarea vieții naturale, pentru prelungirea existenței și pentru asigurarea succesul în bătălii. Tinerii pe care îi mînca Uitzilopochtli nu intrau în comuniune cu un spirit al sfințeniei (de care însuși zeul era lipsit), ci cu vigoarea pe care acesta o dovedise la nașterea sa, cînd își exterminase toți dușmanii.

Astfel, cultul aztec continua să fie o mare magie, din care adorarea zeilor personali se degaja cu greu. Marea operă a naturii se împlinea prin zei și în numele lor, în victimele care-i reprezentau, adresîndu-le rugăciuni ca unor persoane și dispunînd de ele sau de influența lor ca de un instrument. Ideea de a ucide zeul părea cu atît mai naturală cu cît zeul nu era ucis decît pentru a fi înviat. Aztecii ar fi putut la fel de bine să folosească animale pentru această operațiune: astăzi, în același scop, tribul huicholilor sacrifică mai mulți cerbi[1613]. Fără îndoială că le era mult mai ușor să procure turme de oameni, iar zeii lor erau antropomorfi! Oricum ar fi fost, încă nu avem a face cu principiul unui schimb între oameni și zei – aceștia oferind favoruri drept recompensă pentru ofrandă –, și mai puțin încă cu ideea unei relații morale care să domine acest cult, ci mai ales cu cea a unei influențe magice care trebuie exercitată asupra cursului naturii. Interdicțiile care se întîlnesc, aici și în alte părți, legate de săvîrșirea principalelor rituri (continență, abstinență, veghe) sînt impuse pentru a crește forța mistică a celor care iau parte la ceremonii, fie ca victime, fie ca preoți, fie ca simpli participanți.

II

Vechea religie chineză era o magie de primitivi, elaborată într-un sistem de rituri și cu ceremonii minuțioase care înfățișau caracterul de disciplină morală dimpreună cu cel de îndatorire religioasă. Vechii suverani, citim în *Li ki*, „foloseau ceremoniile pentru a conduce voințele, muzica, pentru a unifica vocile, legile, pentru a stabili unitatea de acțiune, pedepsele, pentru a împiedica dezordinea. Riturile, muzica, pedepsele, legile au unul și același scop: de a uni inmile și a stabili ordinea”[1614]. În realitate, cu toate că riturile sacrificiale ar fi putut avea pentru cei mai mulți sensul aparent de ofrandă și de omagiu, semnificația magică a ceremoniilor s-a conservat foarte bine, deoarece aceeași carte ne spune că, dacă se celebrau într-un anotimp ceremoniile altui anotimp, s-ar fi declanșat negreșit vremea corspunzătoare riturilor celebrate și astfel s-ar fi bulversat ordinea naturii[1615]. Sistemul acestor rituri este una dintre cele mai complicate magii oficiale pe care le întîlnim în istoria religiilor. Îl prezidează Fiul Cerului și funcționarii săi, administrația imperială fiind totodată un soi de ierarhie religioasă. Îndeplinind în

[1611] Sahagun, 355; *supra cit*., n. 11.
[1612] Sahagun, 88.
[1613] Preuss, art. *Mexicanische Religion*, în *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, Tübingen, 1913, 351.
[1614] *Li ki*, c. XVII, *Io ki*, a. I, 3.
[1615] *Li ki*, c. IV, *Iue ling*, a. I, 24; aceeaşi observaţie cu privire la riturile fiecărei luni.

persoană principalele rituri, Fiul Cerului guvernează lumea întrucîtva cum își guvernează imperiul, prin delegație de sus. În afara acestor ceremonii esențiale, viața sa este un rit perpetuu, și se poate spune cu toată rigoarea că el trăiește viața Universului, coordonînd felul în care acesta este locuit, regimul și aspectul său[1616]. Sacrificiile privesc spiritele naturii și spiritele strămoșilor, acest ultim cult cunoscînd o dezvoltare considerabilă și, într-o anumită măsură, chiar împrumutîndu-i celuilalt culoarea. Exista o mare variatate de sacrificii, multe dintre acestea avînd caracter pur eliminatoriu[1617]. Alegerea și calitatea victimelor și riturile de imolare erau minuțios reglate prin tradiție[1618]. Introducînd în cultul strămoșilor ideea unei fericite nemuriri, taoismul și budismul nu au împiedicat acest cult să rămînă mai cu seamă un serviciu alimentar. În Antichitate se admitea ca cei vii să se sinucidă sau să fie uciși pentru a-i însoți pe morții importanți, și chiar sinuciderea văduvelor nu a încetat de a fi onorată și nu a căzut în desuetudine decît în vremurile moderne[1619]. În Antichitatea timpurie, execuțiile capitale aveau loc înaintea altarului zeului pămîntului, ca modalitate de sacrificiu expiatoriu[1620], desigur; se menționează, de asemenea, cazul rebelilor și al prizonierilor de război jertfiți zeului-soare[1621].

În Japonia, personalitatea Mikado-ului avea, și încă păstrează, același caracter sacru precum cea a Fiului Cerului, în China. S-a văzut mai sus că una dintre principalele sărbători ale anului era ofranda primelor roade ale orezului: consacrarea Mikado-ului era legată de această sărbătoare, celebrată cu o mare solemnitate, în primul an al unei domnii[1622]. Aparent, întregul regim al ofrandelor și sacrificiilor se făcea pentru asigurarea protecției zeilor. Însă ofranda oglinzilor, către zeița Soarelui[1623], ar putea foarte bine să aibă la origine un rit magic de întărire a astrului zilei. De asemenea, sacrificiul pentru ploaie al unui cal negru sau al unui cîine negru și sacrificiul unui cal alb pentru vreme frumoasă[1624] nu puteau avea la orgine caracterul unei oblații. Divinităților răufăcătoare li se aduceau ofrande ca să se îmblînzească[1625]. Vechea religie japoneză cunoștea sacrificii umane pentru construcția unui pod sau a unui castel și către zeii rîului[1626]. Defuncții importanți erau „urmați în moarte" de către un anumit număr de indivizi îngropați de vii[1627], și, tot la această ocazie, nu a dispărut cutuma sinuciderii voluntare. De altfel, *Shinto* „calea zeilor" era un cult al spiritelor naturii, în fruntea cărora se afla zeița Soarelui, cultul strămoșilor neluînd de la început proporțiile pe care le constatăm în China.

[1616] A se vedea mai ales *Li ki*, c. IV, *Iue ling*, *supra cit.*; și rezumatul, *supra*, p. 175 ș.urm.
[1617] Cf. *supra*, p. 237.
[1618] *Li ki*, c. VIII, *Li ki*, a, I, 3: „regulile prescriu conformarea la anotimpuri, utilizarea produselor pămîntului, acomodarea la (gusturile) spiritelor, urmarea intenţiilor oamenilor şi naturii lucrurilor. Deoarece fiecare anotimp îşi are produsele sale, fiecare gen de teren îşi are plantele sale, fiecare funcţionar îşi are talentul său, cele mai mici lucruri îşi au folosinţa lor" (specificul lor?). După Couvreur, I, 540.
[1619] Cf. *supra*, p. 103.
[1620] Chavannes, *Le T'ai chan*, 507 (520).
[1621] Chavannes, 507-508. O povestire veche (idem, 473), caz al unui prinţ care s-a făgăduit pe sine ca sacrificiu, dar a oferit doar pletele şi unghiile, arată că, în întichitatea timpurie, un om putea fi sacrificat zeului soarelui pentru îndepărtarea secetei persistente.
[1622] Aston, 268-276.
[1623] Aston, 218, 291.
[1624] Aston, 287.
[1625] Aston, 309, 314 ș.urm.
[1626] Aston, 56, 152-153.
[1627] Aston, 56.

Rolul Faraonului egiptean seamănă mult cu cel al Fiului Cerului și al Mikado-ului. Dar spiritul religiei egiptene este sensibil diferit de cel al religiilor din China și din Japonia. Personalitatea divinităților este mai accentuată aici, iar aceste divinități au fost devreme reprezentate prin imagini tratate întocmai ca persoanele vii. Faraon însuși este fiul zeilor, consacrat ca zeu[1628], zeu viu; el prezidează cultele tuturor zeilor și ale tuturor morților, asigurînd buna administrare a universului, prin hrănirea zeilor care îl conduc. Acestui tip de concentrare a religiei în persoana regelui îi corespunde unificarea ritualului, pe care îl putem considera ca fiind comun morților și zeilor. Ritualul comun pentru serviciul zeilor și al defuncților pare a fi fost conceput mai întîi pentru a redeștepta, prin forța sacrificiilor, rămășițele regelui defunct. Aplicat la Osiris, el a făcut din acest zeu care murea – la origine, un zeu al vegetației, desigur –, un zeu înviat; aplicat tuturor zeilor, el îi învia în fiecare zi pentru îndeplinirea funcțiilor lor cosmice și pentru protejarea credincioșilor; aplicat tuturor morților, el îi așeza pe calea nemuririi[1629]. Șef al acestui serviciu funebru, care este un minister al învierii generale și perpetue, faraonul, regele zeu, joacă rolul unui mediator suprem între lumea divină și lumea umană.

Dacă se face abstracție de simbolismul morții și al învierii, templele vechiului Egipt ne arată că zeii erau slujiți precum regii, că mîncau și beau lucruri alese, după ce fuseseră spălați, pomădați, îmbrăcați de către preoți[1630]. Acestui regim îi sînt supuși zeii, morții și, într-o anumită măsură, faraonul însuși, reprezentat prin imaginile sale (la fel cum erau reprezentați zeii și morții). Punctul culminant al serviciului este masa zeului. Sacrificiul procura cărnuri care apăreau pe masa divină dimpreună cu alte jertfe. „Acestea sînt jertfele", spune preotul, „ceea ce se află în mîinile mele, și nu se spune: «În lături!»"[1631]. Sărbătorile principalilor zei trebuia să conțină anumite sacrificii caracteristice, care erau altceva decît opera de măcelărie preliminară mesei divine. Dacă îi dăm crezare lui Herodot, religia populară conținea sacrificii mîncate[1632], din al cărei ritual oficial marile temple abia mai păstrează unele urme. În sfîrșit, vremurile vechi au cunoscut sacrificii umane: sacrificiul prizonierilor de război, înjunghiați, în cultul zeilor[1633], și strangulați, apoi arși, în cultul morților[1634].

Serviciul templelor sumeriene, babiloniene și asiriene semăna mult cu cel al templelor egiptene. Templele erau palate în care tronau statuile divine în număr mare, familii supranaturale constituite pe tiparul familiilor umane sau, mai degrabă, al curților regale[1635], în jurul cărora o sumă de preoți îndeplinea obligațiile funcționarilor și ale servitorilor. Desigur că intra în atribuția preoților consumul discret al abundentelor merinde oferite zi de zi simulacrelor de divinități. Nu mai mult decît în Egipt, holocaustul nu constituia o formă obișnuită de sacrificiu către zei; și ca în Egipt, ritualul oficial al templelor nu prezintă nici o urmă de sacrificii mîncate[1636], așa cum se practica în Israel și la multe alte neamuri. Ritualul templelor

---

[1628] Cf. *supra*, p. 273.
[1629] Cf. Moret, *Rituel*, 219-227.
[1630] A se vedea sumarul serviciului ordinar, în Moret, 213-215.
[1631] Moret, 96.
[1632] Cf. *supra*, p. 298.
[1633] Moret, *Sacrifice*, 96.
[1634] Moret, *ibidem*.
[1635] A se vedea, de pildă, personalul divin al templului construit de către Gudea în cinstea zeului Nin Girsu; Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, 134-198.
[1636] Actul de a fi mîncat carne de sacrificiu îl găsim semnalat ca păcat (Zimmern, *Ritualtafeln*, 14), probabil deoarece, în mod obișnuit, oamenii de rînd nu aveau deloc parte de ea.

nu a fost însă unificat la un singur tip, așa cum s-a întîmplat în Egipt, iar cultul morților nu s-a dezvoltat prea mult. Persoana regală, deși divinizată uneori, în vremurile vechi[1637], nu a păstrat un caracter atît de intens religios precum în Egipt. Regii Babilonului ar fi locțiitorii lui Bel-Marduk, iar cei de la Ninive ar fi ai lui Așur. De asemenea, ei ar dobîndi calitatea de preoți, însă nu se constată să fi rîvnit, precum Faraon, la un fel de sacerdoțiu universal. Preoții templelor nu erau doar reprezentanții sau delegații lor, precum preoții din Egipt în relație cu Faraon. La Babilon, ca peste tot, oamenii își închipuiau că, prin prezentarea ofrandelor, „întîlnesc inima" zeilor[1638]. Atunci cînd eroul potopului, Utanapiștim, oferă un sacrificiu, zeii simt mirosul plăcut și se precipită în jurul sacrificatorului, „ca muștele"[1639]. Poemul creației îi reprezintă pe zei îmbătîndu-se înainte de a fixa sorții și de a-și lăsa puterea pe seama lui Marduk[1640]. Se pare că asirienii au sacrificat cîndva prizonieri de război[1641]. Textele juridice menționează sacrificiul primului născut ca pedeapsă pentru un delict[1642]. Totuși, chiar dacă, în vremurile istorice, astfel de prescripții nu mai erau decît amenințări și literă moartă, ele mărturisesc cel puțin că, la origine, sacrificiul uman era practicat conform spiritului neamului și religiei acestuia.

Alături de sacrificiul obișnuit (care era bogat oferit de către prinți, pentru ca imperiul lor să merite protecția divină), exista cea mai stufoasă magie oficială care s-ar putea imagina: magia divinatorie[1643], care știa să vadă în cele mai mărunte caracteristici ale unui ficat de oaie previziunea tuturor evenimentelor, a celor mai nesemnificative și a celor mai importante, și care era la fel de capabilă să citească în stele ceea ce credea a vedea în ficatul oii; magia medico-religioasă[1644], care pretindea a vindeca toate bolile, deoarece se considera că toate își aveau originea într-o influență ocultă, o interdicție călcată, un spirit răufăcător, într-un sorț aruncat, presupunîndu-se totodată că toate cedau în fața forței incantațiilor, care împrăștia influența funestă și îl repunea astfel pe om în mîinile binevoitoare ale zeului său.

[1637] A se vedea Thureau-Dangin, *Rim-Sin et la fin de la dynastie de Larsa*, în „Journal asiatique", sept.-oct., 1909, 334-342. A se reține că, cel puțin în vremurile vechi, aceste statui ale prinților vii instalate în temple primesc ofrande. Cf. Thureau-Dangin, *Inscriptions*, 212, și în *Recueil de travaux*, Maspero, XIX, 186.

[1638] Este exagerată opinia lui Jastrow, *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*, 148, cu privire la sacrificiul babilonian, care arată că acesta este, în principal și la origine, divinatoriu. Bogăția textelor privitoare la divinație îi poate sugera asirologului această idee, dar limba inscripțiilor regale oferă o altă impresie, serviciul zeilor apărînd aici în prim plan. – O trăsătură caracteristică religiei babiloniene probabil că poate fi descoperită în textul citat de către Zimmern (*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 595, după Craig, *Religious texts*, II, 19), în care zeița Ištar face această declarație cu privire la chestiunea sacrificiilor: „Nu mai vreau să mănînc boi grași, nici oi grase. Să mi se dea farmecul femeilor și frumusețea bărbaților". Prostituția sacră (probabil și castrarea preoților zeiței), instituită ca rit de fecundare universală (cf. *supra*, p. 172), s-a transformat (și chiar se poate spune că s-a înmulțit) în omagiu la adresa zeiței fecundității – aberație mai supărătoare, prin consecințele ei, decît transformarea sacrificiilor sîngeroase în mese divine.

[1639] A se vedea *Mythes babyloniens*, Paris, 1901, 157.

[1640] *Mythes babyloniens*, 24; Dhorme, *Religion assyro-babylonienne*, 269.

[1641] A se vedea „Revue d'histoire et de littérature religieuses", IV, s.n., 1913, 280.

[1642] Zimmern, 434, 599. Pentru sacrificiile umane în cinstea morților, a se vedea *supra*, p. 103.

[1643] Cf. *supra*, p. 188.

[1644] Cf. *supra*, p. 225.

Nu ne putem îndoi de faptul că fondul primitiv al religiilor egipteană și sumero-babiloniană era constituit de rituri de sezon, care au rămas marile sărbători ale vremurilor istorice. Aceste sărbători erau veritabile drame rituale și, chiar și în Egipt, prilejuiau lupte care nu erau deloc simplă comedie[1645]. Ritualul acestor sărbători este însă insuficient cunoscut, iar ceea ce se știe despre ele constituie o interpretare nesigură. Marea sărbătoare din Babilon era sărbătoarea noului an, în primăvară, așadar o sărbătoare a reînnoirii[1646], iar poemul creației – în care Marduk este învestit cu putere creatoare de către zei, trimfă asupra lui Tiamat, monstrul haosului, organizează lumea și creează ființele vii – ar putea fi mitul sărbătorii[1647]. Chiar și trăsătura mitică, prin care viața ar fi fost dată creaturilor prin sîngele zeului decapitat[1648], s-ar putea afla în relație cu un sacrificiu, poate unul uman, la origine.

Un cult al naturii, legat de mișcarea vegetației, de cursurile anotimpurilor, de revoluția mensuală a lunii, de acțiunea zilnică a soarelui, se află la baza religiei vedice, ale cărei rituri, la origine, apar ca fiind destinate a susține și a guverna forțele naturale abia personificate. Încă devreme, acest cult s-a complicat fără măsură prin strădaniile unui sacerdoțiu care și-a pus știința în rituri și care l-a dezvoltat indefinit[1649]. Trăsătură caracteristică, virtutea magică a sacrificiului s-a afirmat și s-a accentuat aici într-o manieră care s-a impus credinței, subordonîndu-și însiși zeii. Nicăieri altundeva sacrificiul nu s-a ridicat teoretic la o asemenea înălțime. Sacrificiul este totul: din el au ieșit lumea și zeii, prin el subzistă tot și toate. Desigur că el este ofrandă adusă zeilor și spiritelor, dar el este și rămîne mijlocul de a guverna asupra zeilor înșiși și de a-i conduce. Sacrificiul constituie marea forță, și s-ar putea spune că el este ființa supremă. El a devenit astfel la capătul unei lungi evoluții a cărei istorie este insuficient cunoscută. Așa cum ne apare, religia vedică este cultul unui popor, al mai multor neamuri sau triburi, dar nu un cult național, nici un ansamblu de culte naționale. Într-o oarecare măsură, această religie a devenit proprietatea preoților ei, brahmanii[1650], pusă de aceștia la dispoziția oricui, prinț sau particular, care dorește ca riturile să fie săvîrșite în propriul interes. O astfel de organizare nu a putut rezulta decît din condițiile sociale și politice în care a crescut religia. Organizarea religiei mezo-perșilor, cu corpul ei de magi, îi seamănă; dar aici, deși distinct de puterea politică, sacerdoțiul magic pare a fi mult mai subordonat acesteia, probabil din cauza centralizării naționale.

Religia brahmanilor nu comporta nici temple, nici imagini, nici loc fix al cultului, pentru sacrificii care nu se săvîrșesc acasă. Aproape s-ar putea spune că focul, socotit printre obiectele unui cult, era principalul loc. Orice cap de familie întreținea un foc, care era locul oblațiilor. Prinții și cei mari întrețineau trei focuri, în jurul cărora se desfășurau în mod solemn riturile săvîrșite de către brahmani. Cea mai mare parte a oblațiilor și a sacrificiilor este comună celor două ritualuri, dar cu diferențe sensibile în privința aparatului și a desfășurării cultuale. Marile rituri ale somei – materie de sacrificiu sacerdotal – nu pot fi celebrate decît de către brahmani și nu aparțin decît ritualului celor trei focuri. Pentru principalele acte de cult –

[1645] Breasted, I, 297-300; Herodot, II, 40, 63; cf. *Mystères païens*, 131.
[1646] Zimmern, *Keilinschriften*, 371, 514.
[1647] Zimmern, art. *Babylonians and Assyrians*, în Hastings, II, 314.
[1648] Zimmern, *Keilinschriften*, 497, 586.
[1649] Caracterul real al acestei dezvoltări nu poate fi contestat, dar am greși să presupunem, împreună cu Oldenberg, *Religion du Véda*, 265, că ideea ofrandei ar fi mai veche decît cea a ritului eficace prin sine, și ar trebui considerată ca „fundamentul normal și caracteristic al cultului, de-a lungul întinselor epoci ale istoriei umane"; cf. Barth, *Oeuvres*, I, 43-45.
[1650] Oldenberg, 315-339.

ofrande de lună plină, sacrificii de sezon, sacrificii de animale, scarificii ale somei –, se pregătește un loc de sacrificiu, numit vedi. Înainte de a fi pusă pe foc, ofranda este depusă aici, pe o jerbă de ierburi[1651]. Nu există nici o ocazie a vieții omenești care să nu-și aibă ritul ei și ofranda ei, fără a mai socoti pe cele care restabilesc cursul temporal normal. De-a lungul riturilor și sub aparențele hranei oferite în vederea protecției vizate, se remarcă o tendință de unificare a tuturor forțelor naturii și de a le dirija împreună, prin aceleași rituri eficace. Apa, laptele, untul, soma, victimele sacrificiilor sîngeroase sînt viață și lumină, sînt focul; ele sînt totul și ele produc totul. Liturghia somei[1652] cosntituie sinteza acestui ritual fantastic, în care, cu unt, lapte, fierturi, prăjituri, victime animale (de obicei, țapi, uneori, un taur sau un cal) sau, în vechime, un om[1653], se revigorau soarele și anul, se organiza regimul ploilor, se fecundau natura, plantele, animalele, oamenii, se consacra și se regenera regalitatea și, în cele din urmă – întrucît multă vreme nu s-au gîndit deloc la aceasta –, se pretindea a-i conduce pe generoșii aducători de sacrificii la cer, unde domnesc zeii[1654], mai degrabă clienți decît stăpîni ai sacrificiului și ai celui care aduce sacrificiul.

Religie costisitoare și al cărei caracter mecanic nu susținea pietatea adepților ei, brahmanismul, mai mult sau mai puțin pierdut el însuși în propriile speculații, ar fi putut deveni o economie a mîntuirii, în virtutea sacrificiului, promițînd viața veșnică. În sînul său s-au produs reforme, care au dat elitei mai multă satisfacție, printr-o metodă precisă de mîntuire, ori pusee ale religiei populare, care au pus mîntuirea la îndemîna maselor credincioase. De asemenea, reformele priveau istoria sacrificiului, deoarece ele reprezentau un efort de a-l evita, în scopul deplasării centrul de greutate al religiei. Înaintea tuturor celorlalți, brahmanii au speculat asupra virtuții sacrificiului, dar nu au fost singurii care au pus problema naturii lucrurilor și a destinului uman. Care este semnificația mișcării perpetue, care pare a fi legea acestei lumi? Pacea supremă nu ar fi privilegiul unui absolut care este în veci neschimbător? Este fără ieșire vîrtejul în care se pare că ființele acestei lumi vizibile sînt neîncetat clătinate? Iar nașterea sau, mai degrabă, renașterea la nesfîrșit a ființelor nu ar fi marele rău de care ar trebui să se elibereze ființa, pentru a se fixa în imuabil? Printre gîndirorii care au rumegat aceste idei profunde pînă s-au dezgustat de ele, s-au născut religii ascetice, economii ale mîntuirii cu totul aparte, metode de a scăpa de pretinsul rău al nesfîrșitei renașteri. Programul presupunea retragerea din viața comună, concentrarea în sine, obținerea în sine, printr-un efort interior, a păcii imuabilului, fie în formă de beatitudine pozitivă, precum în jainism[1655], fie în forma mai degrabă negativă a nirvanei budiste[1656].

Fără a ne opri să vedem dacă acest mare salt în infinit nu ar fi unul în vid, să ne limităm la a constata că efortul supraomenesc sau antiomenesc care a ajuns să suprime sau cel puțin să comprime viața prezentă în beneficiul unui sfîrșit absolut al cărui caracter real nu este decît ipotetic (dacă nu cumva contestabil), această

[1651] Cf. *supra*, p. 304-307, şi descrierea sacrificiului la perşi, după Herodot, *supra*, p. 298.

[1652] Caland & Henry, *supra cit*., n. 48.

[1653] Sacrificiu uman, atunci cînd se construia din cărămizi un altar pentru foc, *supra*, p. 254-255; sacrificiul văduvei la funeraliile soțului, *supra*, p. 105; urme de sacrificiu uman în cadrul ritualului de încoronare regală, *supra*, p. 274. Asupra realităţii sacrificiilor umane, în Antichitatea vedică, cf. Barth, I, 62-64.

[1654] Cf. *supra*, p. 282-283.

[1655] A se vedea Barth, I, 128-129.

[1656] A se vedea Oldenberg, *Le Bouddha*, trad., Foucher, Paris, 1903, 267 ş.urm.; Barth, I, 107-108.

extraordinară sforțare de a plasa la baza omului însuși principiul viitorului său veșnic, făcînd însă abstracție de zei și de serviciul zeilor prin sacrificiu, nu a fost încoronat de succes. Budismul nu a rezistat deloc în țara sa de origine și, de altfel, nici nu și-a păstrat puritatea originară. Dacă a părut a se menține în afara Indiei, lucrul acesta s-a petrecut deaorece s-a transformat puțin cîte puțin într-o economie a mîntuirii, pentru o fericită nemurire, adaptîndu-se la religiile printre care s-a stabilit. El continuă să-și practice asceza și, în ceea ce-l privește, ignoră sacrificiul, dar îl tolerează ocazional la cei cărora le aduce servicii. Budismul chinez s-a împăcat cu cultul strămoșilor și chiar participă la acesta în felul său[1657]. Budismul tibetan funcționează ca o magie a mîntuirii[1658]. Influența budismului a dus la dispariția sacrificiilor sîngeroase din șintoismul japonez; în rest, budismul s-a acomodat la vechea religie asimilînd-o și chiar dominînd-o, pînă cînd revoluția din 1860 l-a separat de aceasta; el are trecere mai ales în ceea ce privește cultul morților[1659].

Budismul în sine nu era, nu putea fi, o religie populară. Aceasta deoarece prin India au viermuit numeroase religii, secte ieșite din brahmanism și din vechile culte al locului, desemnate în bloc de către istoricii religiilor sub numele de hinduism[1660]. Acestea sînt culte ale zeilor personali, dătători de nemurire, culte mistice care nu sînt lipsite de asemănări cu misteriile păgînismului greco-roman și chiar cu creștinismul. Mîntuirea este promisă credinței. Fie că se leagă de cultul lui Șiva și practică sacrificiile sîngeroase, fie că se leagă de cultul lui Vișnu, în multiplele sale avataruri, și nu cunosc decît oblații nesîngeroase, aceste religii practică sacrificiul și au rituri de comuniune sacră. Ele a trebuit să răspundă și răspund aceleiași nevoi precum cultele de misterii din lumea mediteraneeană a primelor secole ale erei noastre. Aceste secte au reluat caracterul de societăți religioase pe care brahmanismul nu-l pierduse, dar ele nu sînt religii naționale, ci mai degrabă mici biserici, o altă trăsătură care le apropie de misterii. Ele au temple, icoane și un cult în care cadrul căruia adepții lor se reunesc.

Foarte îndeaproape înrudită cu religia vedică era vechea religie a perșilor. Conform lui Herodot[1661], atunci cînd sacrificau zeului lor suprem, soarelui, lunii, pămîntului, focului, apei, vînturilor, lui Anahita, perșii conduceau victima într-un loc pur, deoarece nu aveau altare. Se rugau pentru prosperitatea perșilor și a regelui, cel care aducea sacrificiul neavînd dreptul de a cere doar pentru sine favorurile cerești. O dată fierte, cărnurile victimei erau depuse în bucăți mici pe un așternut de ierburi foarte fine, pentru masa zeilor, ca în sacrificiul vedic; un mag „cînta teogonia, care era considerată incantația cea mai eficace", desigur, un imn analog *gathas*-ului din Avesta sau o litanie lungă, cum de asemenea conține liturghia avestică. După un oarecare timp de așteptare, cel care aduce sacrificiul ia cu sine cărnurile și le folosește după voia sa. Aceasta era forma obișnuită a sacrificiului către zeii binelui, dar se spune, tot de către Herodot, că perșii practicau fără reținere sacrificii umane, în special în cinstea zeului infernului, adică Ahriman, desigur

[1657] De Groot, în *Die orientalische Religionen*, I, III, 1, Berlin, 1906, 183-192.
[1658] Grünwedel, *ibidem*, 136-161.
[1659] Haas, *ibidem*, 221-254.
[1660] A se vedea Barth, I, 140-252.
[1661] Herodot, I, 132. Deşi Herodot nu vorbeşte despre asta, se pare că magii ardeau prapurul în cinstea zeilor (Catullus, LXXXIX, *apud* Darmesteter, II, 254), precum brahmanii (ofranda *vapei*). *Vendidad*, XVIII, 70, Darmesteter, *loc. cit.*, menţionează un sacrificiu animal, în care trebuie pus în foc ceva care ţine de organele interne (*asmaniva*; cf. Wolf, 445). Cf. *supra*, p. 36.

pentru a-l împiedica să facă rău[1662]. Deși Herodot nu spune nimic în acest sens, este foarte plauzibil ca sacrificiul sacerdotal al *haomei* să fi fost încă de pe atunci asociat cu cultul focului[1663].

În Avesta, această religie apare ca o veritabilă economie a mîntuirii, cu o teorie a redempțiunii care învăluie întreaga natură în lupta luminii și a binelui împotriva tenebrelor și a răului, și cu un sistem de disciplină morală și de practici rituale care atribuie fiecărui credincios un rol al său în marea luptă a lui Ormuzd împotriva lui Ahriman, garantîndu-i totodată un loc în regatul luminii și în cadrul trimfului lui Ormuzd, de la sfîrșitul timpurilor. La baza acestei economii singulare se află sacrificiul sacerdotal despre care s-a vorbit, pregătirea și consumul băuturii sacre, haoma, identică cu soma din India[1664]. În loc de a fi o ceremonie extraordinară și costisitoare, cum a devenit sacrificiul brahmanic al somei, sacrificiul haomei, anexat serviciului obișnuit al cultului din jurul focului sacru, rămîne practica ordinară și fundamentală a religiei.

Caracterul complex, pe jumătate naturist, pe jumătate moral, al cultului avestic, apare la nivelul destinatarilor sacrificiului, între care se poate spune că și-au găsit loc toți și toate, cu excepția lui Ahriman și a grupului său: abstracțiuni și personificări mitice, focuri celeste și terestre, astre și elemente, legea și abstracțiunile morale, sacrificiul însuși și tot ceea ce cuprinde el, rituri, formule, materie, mai ales sfînta haoma, care este zeul Haoma, sărbătorile, anii, lunile, diviziunile zilei, fravași, genii veșnice sau dubli ai oamenilor și ai zeilor, și, practic, atunci cînd este vorba despre morți, spirite ale strămoșilor[1665], împreună cu Ormuzd, Ameșa Spenta și zeii. Pe scurt, sacrificiul privește pe Ormuzd și întreaga creație bună din lumea vizibilă și invizibilă. Sacrificiul are scopul de a sprijini lupta și de a pregăti triumful lui Ormuzd. Această luptă și această victorie au un dublu aspect, precum sacrificiul însuși: este vorba despre lumină și ordine în lume, despre sfințenie și despre nemurire pentru oameni. Se presupune că Ormuzd însuși a fost sacrificat lui Vayu[1666], zeu al atmosferei, pentru a dobîndi forță împotriva lui Ahriman și a zeiței Anahita[1667], pentru a-l face pe Zarathustra „să gîndească, să

[1662] Herodot, II, 114. Ca mulţumire pentru longevitatea sa, Amestris ar fi pus să se îngroape paisprezece tineri, în cinstea zeului infernului. Sacrificiul, menţionat în acelaşi loc, a nouă cupluri îngropate de vii, aproape de podurile construite peste Styrmon, în locul numit al celor nouă căi, putea să nu se refere la Ahriman, dar să fie interpretat ca sacrificiu de întemeiere. Alte cazuri de sacrificii umane: VII, 39-40, pentru lustrarea armatei; VII, 180, pentru luarea în posesie a unui vas dușman.

[1663] Darmesteter, III, LXVIII; Henry, 171. Haoma este menţionată de către Plutarh, *De Iside et Osiride*, 46, în descrierea unul rit de lustraţie, cu siguranţă vechi, în care sucul plantei sacre era amestecat cu sîngele unui lup înjunghiat în acest scop; cf. *supra*, n. 1078. Ritul se referea la Ahriman şi, din punctul de vedere al Avestei, o astfel de utilizare a haomei era culmea nelegiuirii. Fragmentul din Plutarh presupune existenţa unui întreg ritual de sacrificii ahrimaniene: Zoroastru ar fi instituit, pentru Ormuzd, sacrificii de solicitare şi acţiuni de mulţumire, pentru Ahriman, sacrificii expiatorii şi lugubre, ἐδίδαξε δέ τῷ μὲν εὐκταῖα θύειν καὶ χαριστήρια τῷ δ᾽ ἀποτρόπαια καὶ σκυθρωπά. Ormuzd îşi avea propriile victime, iar Ahriman pe ale sale, printre care aflăm lupul. Mărturia lui Plutarh se potriveşte cu cea a lui Herodot. În rest, cultul şi sacrificiile către Ahriman s-au perpetuat în misteriile lui Mithra; cf. Cumont, *Les mystères de Mithra*, 172.

[1664] Cf. *supra*, p. 33-34.

[1665] Henry, 53.

[1666] *Yaşt*, 15; Wolff, 268.

[1667] *Yaşt*, 5; Darmesteter, II, 370-371.

vorbească și să acționeze conform religiei". Sacrificiul aduce tuturor zeilor forța de care au nevoie pentru a-și duce la capăt funcțiile cosmice; nici fravași nu mai dau apă și nu-și mai asistă clienții în luptă dacă nu li se aduc ofrande[1668], lucru care nu s-ar petrece din lipsă de bunăvoință, ci din neputință. Sub anumite aspecte, sacrificiul haomei, precum cel al somei, este un rit al ploii și tinde să guverneze regimul apelor. Se pare că liturghia din *yasna* era un ansamblu de rituri naturiste și magice care și-au păstrat o bună parte din semnificația lor primitivă, fiind relaționate cu un scop în care domină perspectiva morală: ajutor către credincios în practicarea binelui în această viață și recompensă, prin nemurire, a celui drept[1669].

III

Ca ghicitori și vraci, druizii[1670] decurg din sacerdoții magi. Totuși, religia galilor era un cult al zeilor, al spiritelor și al obiectelor naturale. Sacrificiul uman pare să fi fost aici foarte frecvent[1671]. După o victorie, sacrificiul prizonierilor se face pentru a mulțumi zeilor pentru sprijinul pe care l-au acordat[1672] și în chip de compensație pentru viața pe care au lăsat-o credincioșilor lor. Se spune că victimele lui Teutates mureau asfixiate în apă, cele ale lui Esus, spînzurate de copaci, cele ale lui Taranis, în foc[1673]. Aceste diferențe ale modalităților de jertfire se aflau, probabil, în relație cu caracterul zeilor și cu scopul sacrificiilor. În caz de boală, un om important nu ezita să își răscumpere viața prin sacrificarea altui om[1674]. S-a văzut

---

[1668] *Yaşt*, 13; Wolff, 237.

[1669] Cf. *supra*, p. 178 și 179-180.

[1670] Mărturia lui Pliniu, *Naturalis historia*, XXX, 3-4 (*supra cit*., n. 32) este importantă pentru istoria vechilor religii, și nu doar pentru cea a Galiei: „Exstant certe et *apud* Italas gentes vestigia ajus (magiae) in duodecim tabulis nostris... . DCLVII demum anno urbis, Cn. Cornelio Lentulo, P. Licinio Crasso coss. (97 î.C.), senatus-consulto factum est ne homo immolaretur; palamque fuit in tempus illud sacri prodigiosi celebratio. Galias utique possedit (magia – dar se poate vedea că, în gîndirea lui Pliniu, magie şi sacrificiu uman sînt conexe şi, desigur, el nu face, şi are temei să nu facă, excepţie în ceea ce-i priveşte pe magii din Persia), et quidem ad nostram memoriam. Namque Tiberii Caesaris principatus sustulit Druidas eorum, et hoc genus vatum medicorumque. Sed quid ego haec commemorem in arte Oceanum quoque transgressa et ad naturae inane pervecta? Britannia hodieque eam attonite celebrat tantis ceremoniis ut dedisse Persis videri possit (acest cuvînt oratoric nu permite accentuarea asemănării pe care o găsea Pliniu între practicile magilor şi cele ale druizilor gali şi britoni). Adeo ista toto mundo consensere, quanquam discordi et sibi ignoto. Nec satis aestimari potest, quantum Romanis debeatur, qui sustulere monstra, in quibus hominem occidere religiosissmum erat, mandi vero etiam saluberrimum". – A se compara ceea ce spun Diodor, V, 31, 4 şi Strabon, IV, 198, că, la gali, nu există sacrificiu „fără druid", cu ceea ce spune Herodot, *supra cit*., n. 1661, că, la perşi, nu există sacrificiu „fără mag".

[1671] Cf. Cicero, *Pro Fonteio*, X, 21; Cezar, *De bello gallico*, VI, 16; Lucan, I, 444-445; Tacit, *Annales*, XIV, 30; Pliniu, *supra cit*., n. 670; Suetoniu, *De viris illustribus*, XXV, 1.

[1672] Cf. Iulian, 52, 82. Cu toate acestea, nu trebuie uitat că dușmanul poate fi „dedicat", în mod implicit sau explicit, înainte de luptă, după cum s-a spus, *supra*, n. 203.

[1673] Scoliile lui Lucan, *apud* Iulian, 56, Pausanis, X, 22, 3, îi reprezintă pe galateni, după jaful din Callium, Etolia, bînd sîngele şi mîncînd carnea celor mai frumoşi băieţi dintre cei ucişi. Iulian, 52, n. 2, presupune în mod plauzibil că este vorba despre un sacrificiu (ceea ce ar justifica, în relaţie cu vechii gali, „mandi saluberrimum" de la Pliniu, *supra cit*., n. 1670); cf. *supra*, p. 76.

[1674] Cezar, VI, 16. La origine, acesta putea fi un simplu rit de eliminare prin substituţie; cf.

mai sus că, pentru divinație, celții foloseau victime umane[1675]. Capul dușmanului învins era tăiat și păstrat de către învingător, desigur pentru aservirea spiritului celui mort[1676]. Cranile căpeteniilor dușmane, încrustate cu aur, serveau drept cupe pentru libații[1677]. Se știe că, la fiecare patru ani, se celebra un mare sacrificiu uman, în care, într-un manechin de răchită, erau arse mai multe victime[1678] – cult de semi-civilizați a căror cruzime este foarte bine atestată, totodată foarte asemănător cu ceea ce se întîlnește în alte părți, încît este inutilă încercarea de camuflare prin conjecturi ingenioase[1679].

Cezar[1680] spune că, spre deosebire de gali, germanii nu au druizi; totuși, Tacit[1681] le atribuie preoți. Același autor vorbește despre sacrificii umane, care se celebrau la aceștia în ocazii solemne[1682], și despre sacrificii animale, care erau de uz curent[1683]. Neamurile germanice au practicat sacrificiul uman pînă la convertirea la creștinism și într-o măsură destul de mare, mai cu seamă, dar nu exclusiv, cu prilejul războaielor[1684]. Sacrificiul uman care se celebra în fiecare an la Upsala, către echinoxul de primăvară[1685], se făcea pentru binele recoltelor, în vreme ce neamurile

---

supra, *passim*.

[1675] *Supra*, p. 194.

[1676] Cf. Iulian, 82-83.

[1677] Cf. Iulian, 83. Pentru uzul tigvelor se poate compara ceea ce a spus Herodot, IV, 64-65 și 103, cu privire la cutumele sciților (cf. *supra*, n. 196).

[1678] Cf. *supra*, p. 243.

[1679] Cf. *supra*, n. 190.

[1680] *De bello gallico*, VI, 21: „Germani multum ab hac consuetudine (de la cutuma galilor) differunt. Nam neque Druides habent (adică nici o corporație sacerdotală nu seamănă cu cea a druizilor, dar acest lucru nu înseamnă că germanii nu aveau nici un fel de preoți), qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student", adică nu au același gust al sacrificiilor și nu recurg la fel de des precum galii, neam foarte evlavios, după același Cezar, VI, 16. Asupra vechilor culte germanice a se vedea Fischer, art. *Germanische Religion*, în *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, 1328.

[1681] *Germania*, 7. Cu privire la caracterul religios al pedepsei se poate reține ceea ce se spune despre rolul acestor preoți în vreme de război: „Ceterum neque animadvertere, neque vincire, ne verberare quidem, nisi sacerdotibus permissum; non quasi in poenam, nec ducis jussu, sed velut deo imperante quem adese bellanticus credunt".

[1682] *Germania*, 9: „Deorum maxime Mercurium (Wotan) colunt cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent". Numărul acestor victime putea fi mare, dacă judecăm după *Annales*, XIII, 57: „Sed bellum Hermunduris prosperum, Cattis exitiosius fuit, quis victores diversam aciem Marti (Tyr) ac Mercurio sacravere, quo voto equi, viri, cuncta victa occisioni dantur". *Germania*, 39, cu privire la Semnones: „Stato tempore in silvam... omnes ejusdem sanguinis populi legationibus coeunt coesuque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia". Este de reținut și 40, ceea ce li se întîmplă sclavilor însărcinați cu spălarea în lacul sacru a carului Herthei, Pamîntul-mamă, după întoarcerea cultului la triburile scandinave, care o adoră: „Servi ministrant quos statim idem lacus haurit. Arcanus hinc terror, sanctaque ignorantia, quid sit illud quod tantum perituri vident".

[1683] *Germania*, 9: „Herculem (Thor) ac Martem concessis animalibus placant".

[1684] A se vedea Mogk, *Die Menschenopfer bei den Germanen*, în „Abhandlungen der Philologisch-Historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften", XXVII, 1909, 601 ș.urm., și *Ein Nachwort zu den Menschopfer bei den Germanen*, în „Archiv für Religionswissenschaft", XV, 1912, 422.

[1685] Adam de Brême, IV, 27, *apud* Mogk, *Nachwort*, 433.

marine sacrificau oameni divinităților oceanului[1686]. Sacrificiile de animale (cai, boi, porci) prilejuiau festinuri sacre. Se fierbea carnea, din care doar o parte era dată zeilor. Folosirea cultuală a unei băuturi alcoolice, socotită băutură a zeilor, urcă în cele mai vechi timpuri[1687].

Vechea religie a slavilor pare să fi avut același caracter precum cele ale celților și germanilor. Slavii au practicat sacrificiul uman pînă la convertirea la creștinism[1688]. Se poate reține că marea sărbătoare a lui Svantovit, din insula Rügen, avea loc după secerat, cînd i se sacrificau mai multe capete ale turmei, în chip de festin religios în cadrul căruia încălcarea sobrietății era semn de pioșenie, respectarea ei fiind nepotrivită[1689]. Slavii din Baltica și din Elba aveau preoți, dar nu și rușii, nici slavii balcanici; slavii și rușii, în schimb, aveau magicieni, pe care nu-i întîlnim la slavii baltici[1690].

Luate în bloc, sacrificiile cultelor elenice[1691] constituie un serviciu alimentar care tinde a fi înțeles tot mai mult ca tribut și ca omagiu. Zeilor li se oferă tot ceea ce este materie a alimentației umane și obiectele a căror valoare o apreciază omul. Sacrificiul este înțeles astfel și atunci cînd este vorba despre sacrificii expiatorii, cel puțin în cazul celor oferite în chip de reparație unui zeu ofensat. La începutul *Iliadei*[1692], cînd grecii sînt afectați de pesta trimisă de Apolo, Achile cere să fie întrebat un ghicitor, pentru a ști dacă zeul le reproșează ignorarea unui legămînt sau a unei hecatombe și dacă, plăcîndu-i mirosul mieilor și al frumoaselor capre, ar binevoi să întoarcă flagelul de la ei. Nu este mai puțin evident însă că multe dintre sacrificii nu sînt sau cel puțin nu erau la origine o ofrandă alimentară adresată unui zeu, nici chiar un rit anume cu privire la serviciul unei divinități. Există sacrificii din care o parte este oferită zeilor și care este mîncată de către ofertant: acestea sînt desemnate în mod obișnuit prin numele θυσία[1693] și aparțin, deși nu exclusiv, cultului zeilor cerești. Alte sacrificii nu sînt deloc mîncate, ele fiind desemnate prin

---

[1686] Mogk, 432. Același autor menționează, 433, pedeapsa aplicată prin *Lex frisionum* celui care a violat templul lui Fosite, zeu al frizonilor: „Ducitur ad mare et in sabulo quod accessus maris operire solet, finduntur aures ejus, et castratur, et immolatur diis quorum templum violavit".

[1687] Fischer, 1335.

[1688] Pentru slavii baltici, a se vedea mărturia lui Helmold, *Chronicum Slavorum*, I, 52 (*apud* Léger, 91): „Mactantque diis suis hostias de bobus et ovibus, plerique etiam de hominibus christianis quorum sanguine deos suos oblectari jactitant". Adam de Brême, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, III, 50 (*apud* Léger, 91) citează cazul unul episcop de Mecklemburg, al cărui cap, înfipt într-o lance, a fost oferit zeului Radigan, în templul său din Rhetra. De asemenea, Helmold (*apud* Legér, 184) spune că un creștin desemnat prin sorți era jertfit în fiecare an lui Svantovit, pe insula Rügen. Pentru ruși, cronica numită a lui Nestor (*apud* Legér, 186) menționează, în anul 983, un dublu sacrificiu uman, celebrat la Kiel, de către Vladimir, în cinstea lui Perun, zeu al tunetului, și a altor zei.

[1689] Saxo Grammaticus, *Historia Danica*, *apud* Legér, 80-82. S-a văzut, p. 186, ritul divinatoriu care se practica cu ocazia acestei sărbători.

[1690] Léger, 196.

[1691] În chestiunea sacrificiilor din cadrul cultelor Greciei şi Romei, se poate consulta Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Roemer*, *supra cit.*, p. 108.

[1692] *Iliada*, I, 62-67.

[1693] La propriu 'ofrandă arsă', dar se înţelege şi ca festin de sacrificiu; cf. Stengel, *Opferbräuche*, 92.

numele σφάγιον[1694]. Dintre acestea, multe sînt daruri alimentare, și anume cele care se referă la morți, la eroi, la divinități ale infernului. Altele nu au nimic dintr-o ofrandă: sînt sacrificii propriu-zise de purificare sau de expiere; sacrificiile imprecatorii pentru jurămînt și sacrificiile speciale de divinație nu sînt, prin sine, sacrificii de oblație. Caracterul magic al acestora din urmă încă apare cu destulă limpezime, în ciuda relației pe care oamenii vor să o stabilească între ele și zei, susținînd, de pildă, că sacrificiile purificatorii sau expiatorii au fost instituite de către anumite divinități și, în consecință, invocînd zeii ca pe niște garanți ai jurămîntului imprecatoriu, privind prezicerile conținute de victimele sacrificiilor divinatorii ca fiind trimise de zei. Cutare rit – de exemplu, un rit de sezon – poate, de altfel, apărea ca ofrandă alimentară, dar să fi avut o altă semnificație la origine; este cazul unui sacrificiu de mai multe ori deja citat[1695], Bouphonia: vechi rit agrar, interpretat ca sacrificiu adus lui Zeus Polieus. Cultele elenice, precum toate celelalte, au în spatele lor o istorie lungă și complicată. Cutume ale neamurilor și vîrstelor diferite se asociază aici într-un ansamblu în care cele mai vechi și-au pierdut, în mod necesar, sensul lor primitiv.

Dacă i-am crede pe autorii clasici și pe savanții moderni care se raportează la acestea pentru a interpreta riturile religioase, sărbătorile elenice ar fi avut un caracter comemorativ și nu ar fi avut alt obiect decît amintirea faptelor sau, mai curînd, a binefacerilor divine. Figurația în rituri a acestor binefaceri ar fi o mărturie a recunoștinței față de zei. În felul acesta, sărbătorile ar fi un memorial perpetuu al miturilor, binefacerile în discuție nefiind dintre cele despre care istoria păstrează o amintire exactă. Cu toate acestea, puțină atenție acordată însești miturilor permite să se vadă că ele au fost concepute mai întîi pentru a procura, nu pentru a aminti binefacerea la care se referă, că ele sînt mituri de sezon, de semănat și de recoltă, și că mitul a apărut după aceea, pentru a le explica, atunci cînd dimensiunea magică a fost mai puțin înțeleasă, dacă nu cu totul uitată. Thesmoforiile ateniene nu au fost instituite pentru a aminti de darul grînelor, făcut de o zeiță care nu a existat niciodată: ele erau rituri prin care femeile, personificînd mai mult sau mai puțin această Mamă a grînelor[1696], se îngrijeau de succesul semănăturilor. Mitul lui Demeter Thesmofora, în care, mai apoi, oamenii au vrut să vadă însuși fundamentul riturilor care îl susțineau, s-a întemeiat pe acțiunea figurată, în care se reflecta perspectiva mistică asupra cerealei semănate. Se pretindea că sacrificiul a două victime umane, de Thargelii, fusese instituit pentru a îndepărta foametea și ciuma care bîntuiseră prin Atena, după moartea lui Androgeu din Creta[1697]; în realitate – în felul său, însuși mitul dovedește acest lucru –, era vorba despre un sacrificiu al primelor roade, care, așa cum se întîmplă adesea, era totodată un sacrificiu de lustrație; victimele, sacrificate pentru uzul fructelor – adevărați țapi ispășitori, încărcați cu necurățiile și relele anului –, actualizau capacitatea de îndepărtare a foametei și a bolilor pestilențiale, iar asta nu prin comemorare. Lucrul este valabil și pentru alte sacrificii de sezon, pentru care toate vechile orașe elenice dețineau un ciclu complet.

Riturile esențiale de sacrificii mîncate, adică de sacrificii oferite în mod obișnuit zeilor olimpieni, sînt conforme celor ale sacrificiilor mîncate la israeliți, nu celor din serviciul obișnuit al zeilor Babilonului și Egiptului. Cu toate acestea,

[1694] La propriu ‘sacrificiu sîngeros’, acțiunea de a ucide prin a face sîngele să curgă fiind esențială aici; cf. Stengel*, loc. cit.*

[1695] Cf. *supra*, p. 169.

[1696] Aceste este sensul atribuit personajului lui Demeter, oricare ar fi etimologia cuvîntului.

[1697] Cf. *supra*, p. 173.

Grecia a cunoscut teoxeniile, mese servite divinităților, în condiții analoage celor ale cultelor orientale[1698]. În sacrificiile ordinare, sîngele este răspîndit pe altar și, de asemenea, morților li se aduce o libație cu sînge, în felul acesta, desigur, fiind prezentată viața sau forța vitală a victimei. Nici India, nici Persia nu au păstrat această atenție pentru sînge, cu toate că în India sîngele nu încetează de a fi hrana spiritelor rele. La greci, partea din victimă destinată zeilor le este trimisă prin focul sacrificiului, precum în Israel; prăjituri și libații cu vin însoțesc această ofrandă, ceea ce constituie o masă completă, de care se distinge ritul de sînge în prealabil vărsat[1699].

Nu există comesenitate cu divinitățile htoniene, figuri severe, care sînt domolite dîndu-li-se de mîncare. Sacrificiile au loc noaptea, pe altare joase, fără aparatul festiv care caracterizează serviciul zeilor olimpieni; li se sacrifică pentru a îndepărta flagelurile controlate de acestea, deoarece ele distribuie viața și moartea – cult mai vechi decît cel al zeilor cerești, rămas din vremurile preelenice[1700]. Ritul purificării pentru ucidere, în care jertfirea unei victime era necesară pentru a obține sînge, nu pare a avea caracterul unei ofrande, ci pe cel al unei eliminări a murdăriei, prin însăși virtutea sîngelui sacru[1701]. Autorul acestor purificări era Apolo, dar purcelul nu-i era oferit lui realmente, această victimă nefiind nici arsă, nici mîncată. Pe de altă parte, purceii care erau aruncați în grota lui Eubuleus, la Thesmoforiile ateniene[1702], aveau rolul de a fortifica grînele; măgarii sacrificați lui Priap, lui Ares, lui Dionisos[1703] aveau rolul de a fortifica spiritul generației; caii care erau sacrificați vînturilor aveau rolul de a obține vînturile dorite; calul pe care lacedemonienii îl jertfeau vînturilor pe Tayget[1704] – ca vînturile să-i poarte departe cenușa – avea a genera fertilitatea ogoarelor; caii care erau aruncați în mare sau în fluvii[1705] aveau rolul de a ajuta soarele sau zeii în vederea abundenței.

În vremurile clasice oamenii refuzau să creadă că zeii ar fi avizi de carnea și de sîngele uman. Cea mai mare parte a sacrificiilor umane care s-au practicat în timpurile vechi era deja lipsită de canibalism ritual și nu aveau carcaterul unei mese sacre. Trebuie făcută o excepție în cazul anumitor sacrificii magico-mistice, precum cele în cinstea lui Zeus Lykaios[1706], și în cazul celor care s-au putut întîlni în cultul lui Dionisos[1707]. Dar sacrificiile umane care s-au practicat uneori înantea și în timpul expedițiilor de război ori pentru îndepărtarea flagelurilor[1708] trebuie să fi avut aproape aceeași semnificație precum sacrificiile făcute cu același prilej de către celți. Diferite mituri sugerează că, în aceleași condiții, se aruncau victime umane zeilor

---

[1698] De altfel, aceste mese divine se prezintă în condiţii foarte variate, şi nu pot fi atribuite în bloc influenţei orientale; cf. Gruppe, *Griechische Mythologie*, 730.
[1699] Cf. *supra*, p. 305 ș.urm.
[1700] Cf. *supra*, p. 299.
[1701] Cf. *supra*, p. 315-316.
[1702] Cf. *supra*, p. 83 ș.a.
[1703] Cf. *supra*, p. 301.
[1704] Festus, 181, *apud* Stengel, *Opferbräuche*, 150. Această intenţie specială concordă cu intenţia generală a sacrificiilor de cai făcute pentru a obţine vînturi favorabile.
[1705] Cf. *supra*, n. 669. De altfel, între caii soarelui şi caii vîntului poate exista o relaţie. În mitul mexican mai sus citat, p. 16, după ce a sacrificat toţi zeii, vîntul începe să facă zgomot şi să alerge pentru a pune soarele în mişcare; Sahagun, 481.
[1706] Cf. *supra*, p. 78-79.
[1707] Cf. *supra*, p. 283-284.
[1708] Cf. *supra*, p. 302.

mării[1709]. În Antichitatea elenă timpurie[1710], sacrificiile umane pentru funeralii sau pe mormîntul personajelor importante aveau sensul pe care îl are peste tot acest gen de jertfă: urmarea în moarte a unui defunct.

Elenii nu aveau un corp sacerdotal care să se asemene brahmanilor, magilor sau druizilor. Autoritatea politică a păstrat conducerea chestiunilor importante ale cultului, iar căpeteniile nu au încetat să îndeplinească ei înșiși anumite sacrificii. În general, funcțiile sacre au fost delegate preoților sau preoteselor, care le îndeplineau în numele cetății, în cele mai multe cazuri, fără a fi, de altfel, complet absorbiți de aceste funcții. Cu toate acestea, calificarea unui personaj precum arhontele-rege, la Atena, și rolul religios al regilor Spartei[1711] dovedesc că, în Antichitatea timpurie, funcția regală era și sacerdotală, cum pare a fi fost peste tot la începuturile civilizației.

La fel era la Roma, unde „regele sacrificiilor”[1712] continua, pentru anumite rituri esențiale, pe regii a căror autoritate politică fusese eliminată. La Roma, însă, chiar dacă supravegherea generală a chestiunilor religioase aparținea puterii politice, iar anumiți preoți ar fi fost dedicați individual serviciilor divinităților particulare[1713], se întîlnesc corporații sacerdotale, colegii restrînse care dețin monopolul anumitor funcții sacre și care se îngrijesc de acestea în interesul comunității: ponfiti, auguri, fețiali, sali, arvali, luperci, vestale. Aceste confrerii sînt foarte vechi și, cu toate că, în general, riturile lor nu erau mai secrete decît atribuțiile lor, ele nu sînt lipsite de asemănări cu confreriile cu caracter magico-religios cu atribuții speciale, care se întîlnesc la anumite neamuri ne-civilizate sau semi-civilizate[1714].

În ciuda intruziunii cultelor străine și a transformărilor pe care le-a suferit viața religiei naționale, calendarul roman din vremea imperiului încă permite să se recunoască – la baza cultului public – un sistem de sărbători pastorale și agrare cărora li se suprapun de timpuriu cîteva sărbători ale cetății[1715], cult de semi-civilizați păstrat, prin forța tradiției, sub dezvoltarea civilizației materiale și a cunoștințelor, în urma invaziilor religioase ale străinilor. La origine, sacrificiile sînt aici acte magico-religioase, eficace prin sine, care promovează sau reglează acțiunea forțelor supranaturale, abia personificate. Ele nu sînt un tribut de recunoștință plătit de către credincioși unor zei suverani și transcendenți. Cu toate acestea, aici, precum la greci, în cele din urmă cultul este înțeles în acest ultim mod și este interpretat ca omagiu adus zeilor protectori ai Statului și ai cetățenilor romani. Cultul oficial întreține bunăvoința zeilor pentru poporul-rege a cărui măreție o dau aceștia. La orgine, însă, cursa lupercilor[1716] era un rit de protecție pentru turme și a devenit un rit de lustrație pentru oraș; dansul salilor[1717] a fost instituit pentru a proteja nașterea lui Marte, garantînd reînnoirea împotriva influențelor potrivnice; vaca grea de la

[1709] Cf. Budde, 848.
[1710] Cf. *supra*, p. 107-108.
[1711] Herodot, VI, 56-58.
[1712] „Rex sacrorum”.
[1713] Flaminii, cărora li se alătură rex sacrorum, ca primul dintre flamini, ca preot al lui Ianus; Wissowa, 23. Această întîietate de onoare, însă, nu ţine pur şi simplu de faptul că rex sacrorum ţine locul regelui, la origine, preot principal, şi chiar unic, al tribului?
[1714] Cf. *supra*, p. 279.
[1715] Cf. Wissowa, 20-23, 432-449; Fowler, *op. cit*.
[1716] Cf. *supra*, p. 242.
[1717] Varro, *De lingua latina*, V, 85: „Salii ab salitando, quod facere in certis sacris quotannis et solent et debent”.

Fordicidia[1718] era eviscerată pentru ca pămîntul să dea naștere bogățiilor pe care ea le ținea în sînul ei; calul din octombrie era sacrificat la sfîrșitul anului agricol[1719] pentru semănăturile care urmau să înceapă; și tot astfel stau lucrurile cu multe alte rituri al căror sens primitiv a putut fi obliterat cu vremea, precum cel al cereminiilor care tocmai au fost citate.

Caracterul magic al vechii religii romane este atestat și de către vechiul cult al divinităților numite *Indigitamēnta*[1720]. Se spunea că, din clipa nașterii pînă în cea a morții, există doi zei pentru fiecare moment sau acțiune a existenței umane. Aceștia sînt precum geniile particulare ale unui act sau ale unei părți a actului, ori ale unei circumstanțe. *Indigitamentum* este formula sacră, descriptivă a zeului și a ceea ce se așteaptă de la el, socotită a fi eficace, contribuind la acțiunea în sine, în conjuncție cu alte mijloace rituale, pe care le însoțește; este mai puțin o rugăciune decît o incantație. Zeul la care se referă este un dublu mistic al lucrului, așa cum *genius* și *juno* sînt dublii mistici ai bărbatului și ai femeii. Este o modalitate de a gîndi, care, în loc de a indica o extraordinară facultate de abstractizare, dimpotrivă, constituie un indice ale unei mentalități cu totul primitive, pentru care simpla idee a unui lucru devine un dublu real, pe jumătate personificat, spiritul lucrului, și se vede tratată în consecință de această imaginare. Ideea, reprezentînd astfel virtutea lucrului, este condusă către încheierea normală și utilă a acestuia, de către cuvînt și de către riturile sacre, precum la cei ne-civilizați. Această acumulare de divinități mărunte și de rituri nu este decît o modalitate magică de a concepe și de a trata cele mai mici detalii ale existenței și ale activității umane.

Dacă lăsăm la o parte anumite sacrificii ce au formă excepțională, mai ales din cadrul riturilor de sezon, tendința de a plasa toate sacrificiile în categoria ofrandelor și a sacrificiilor mîncate devine evidentă prin aceea că formele de jertfire sînt identice la sacrificiile care se celebrează în cinstea zeilor și la cele mai multe dintre sacrificiile numite de expiere[1721]. Este drept că, adesea, acestea nu sînt altceva decît repetarea unui sacrificiu ordinar, în care s-a produs o oarecare încălcare. De altfel, romanii nu ignorau sacrificiile eliminatorii: cîinele de Robigalia[1722], care întrupa rugina grăului, nu era mîncat. În general, sacrificiile publice nu comportau asistența unui număr foarte mare de persoane, ci numai a celora care dețineau un rol în cadrul acțiunii: aceste sacrificii nu erau manifestări colective ale pietății naționale; erau întotdeauna acte sacre, importante pentru binele comun, și de care se achitau cei care, în acea împrejurare, erau calificați pentru a acționa în numele și în interesul națiunii.

Se pare că luptele de gladiatori au înlocuit sacrificiile umane care, în vremurile vechi, avuseseră loc în cinstea funeraliilor persoanelor importante[1723]. Pînă în vremea imperiului, Feriile latine cuprindeau un sacrificiu uman către Jupiter Latiaris; se folosea, ce-i drept, un condamnat la moarte, însă execuția acestuia nu era mai puțin un sacrificiu, deoarece, în acest caz, sîngele victimei era oferit zeului și

[1718] Cf. *supra*, p. 15-16.
[1719] Cf. *supra*, p. 170-171 ș.urm.
[1720] Cf. Peter, art. *Indigitamenta*, în Roscher, *Lexicon*, II, 129 ș.urm. Oricare ar fi etimologia cuvîntului, *indigitamenta* sînt „comprecationes deorum immortalium quae ritu Romano fiant, expositae in liber sacerdotum populi Romani", Aulus Gellius, XIII, 23, 1; iar caracterul lor se revelă în ceea ce spune Pliniu, XXVIII, 3: „Victimas caedi sine precatione non videtur referre, nec deos rite consuli"; cf. *supra*, n. 203.
[1721] Cf. *supra*, p. 233-234 și 242.
[1722] *Supra*, p. 17.
[1723] Cf. *supra*, p. 108-109.

chiar răspîndit asupra acestuia[1724] – rit de sălbatici, al cărui scop prim nu putea fi decît acela de a întări fetișul confederației latine și pe care tenacitatea tradiției religioase l-a păstrat pînă în vremurile creștine. Îngroparea, în caz de război, a cuplurilor străine, de vii, în chip de sacrificiu eliminatoriu, a fost deja menționată[1725]. Avînd o semnificație diferită, îngropatea vestalei infidele nu încetează, nici ea, să fie un sacrificiu eliminatoriu[1726], și este prea puțin important că acesta era, mai mult sau mai puțin, cazul tuturor execuțiilor capitale. Execuțiile capitale, *supplices*[1727], aveau o semnificație religioasă și tindeau a elibera comunitatea romană de murdărie și de contaminare. *Consecratio capitis et bonorum*[1728], *devotio* voluntară a romanilor și *devotio* pe care romanii o fac dușmanilor lor[1729], făgăduința *ver sacrum*[1730] arată măsura în care, în vremurile vechi, spiritul roman era familiarizat cu ideea și practica sacrificiului uman, conceput ca mijloc potrivit de a salva esențialul, făcînd parte zeilor morții. Îndoiala care dăinuie asupra originii anumitor rituri precum cele ale manechinelor de Argelii, al păpușilor de Saturnalii și de Compitalia[1731] nu poate afecta această dovadă.

Originea cultelor misteriilor, care au cunoscut o atît de mare vogă în păgînismul greco-roman al primelor secole ale erei noastre, este destul de obscură. Acestea erau culte particulare care, puțin cîte puțin, au devenit economii ale mîntuirii[1732]. Ele apar din vechi culte naționale. Marea Mamă și Atis au venit din Frigia, Isis a venit din Egipt, Dionisos a venit din Tracia și din Grecia, iar misteriile de la Eleusis sînt un produs, poate cam amestecat, al religiei elenice. Sînt vechi rituri agrare[1733] și – fapt adevărat în cazul celor mai multe dintre ele –, pe cît se pare, rituri de confrerie devenite rituri ale inițiaților, ale celor apropiați unei divinități care oferă alor ei nemurirea cucerită, mai întîi, pentru sine. Toate au sfîrșit prin a-și pierde aproape întregul caracter îngust național, s-au transformat în religii universaliste și chiar propagandiste. Universalismul lor decurge din faptul că se adresează individului în mod direct; binele pe care îl oferă se poate referi la toți oamenii, fără deosebire, deoarece se referă la fiecare dintre aceștia, în mod personal. Acest bine al vieții veșnice este o grație; mîntuirea nu se dobîndește prin acte meritorii, ci ca urmare a favorii unei divinități binevoitoare și prin credința în această divinitate.

Orice formă ar lua teologia lor sau teoria lor cu privire la mîntuire, misteriile au drept temei un mit și un rit al mîntuirii, care sînt un mit și un rit al sacrificiului. Mitul este legenda unei patimi și a unei învieri divine, cel puțin a unor fapte minunate, analoage morții și învierii unui zeu, care s-au petrecut la originea timpurilor: Dionisos, devorat de Titani, este readus la viață de Zeus; Core, răpită de

---

[1724] Cf. *supra*, p. 211-212.
[1725] Cf. *supra*, p. 78.
[1726] Cf. *supra*, p. 231.
[1727] *Supplicium* este rugăciune, sacrificiu, pedeapsă. La origine, supliciul este o expiere rituală; cf. *supra*, n. 1674.
[1728] A se vedea Wissowa, 388.
[1729] Cf. *supra*, p. 230.
[1730] Cf. *supra*, p. 318-319.
[1731] Cf. *supra*, n. 980.
[1732] Cf. *supra*, p. 282 ș.urm.
[1733] Cf. *Mystères païens*: pentru Dionisos, 27 şi 35; Eleusis, 66-79, 71-73; Cybele, 89-91, 99-100, 112, 122; pentru Isis, 131-137; Mithra, 179, 182-183, 187, 192-198. Asupra misteriilor Cybelei a se vedea în special Graillot, *Le culte de Cybèle*, *supra cit.*; asupra celor ale lui Mithra, Cumont, *Les mystères de Mithra*, *supra cit.*, n. 1370; asupra celor de la Eleusis, P. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1914.

Hades, este readusă la Demeter; Atis, mutilat, mort și înviat; Osiris, ucis și dezmembrat de Seth, adus de Isis la o existență nemuritoare; Mithra jertfind, înainte de a urca la cer, taurul din care ies toate ființele vii. Fără îndoială că Mithra însuși era încarnat la început în taurul jertfit, așa cum, sub forma a diferite victime, Dionisos, Atis, Osiris și chiar Core au suferit, la origine și pentru multă vreme, soarta pe care mitul o prezintă ca pe o aventură unică a persoanei lor divine.

Ritul mîntuirii, rit esențial de inițiere, constă într-o reînnoire mistică (practicată asupra inițiatului însuși și în beneficiul său) a dovezii divine și a trimfului divin. Acest rit asociază, identifică, unitatea zeului în moarte și în înviere; tocmai de aceea inițiatul este asigurat de fericita nemurire, împreună cu zeul și întru acesta. Astfel, se povestește despre Dionisos, copil, că a fost dezmembrat și devorat de către Titani[1734]: și de aceea, în cadrul reuniunilor lor secrete, bacanții și bacantele sfîșiau de viu și mîncau un pui de căprioară sau un ied, în care se considera a se încarna un spirit puternic, fără îndoială un spirit al vegetației; prin acest act, participau la virtutea victimei și se aflau în măsură să coopereze la lucrarea acestuia; cu vremea, spiritul a devenit zeu, iar participanții continuau să mănînce victima, în continuare sacră, în continuare plină de virtute divină, în continuare identificată mistic cu zeul al cărui sacrificiu comemora acum patima sa; din comuniunea cu zeul – odinioară, mort, dar, de acum înainte, nemuritor – se extrage garanția nemuririi. Rituri analoage, de sacrificiu și de comuniune mistică, existau și în alte misterii. Ceremoniile antice destinate odinioară a stimula rodnicia naturii – ceremonii sîngeroase și sălbatice, cu animale și cu oameni sfîșiați și devorați de vii, cu oameni castrați sau scăldați în sîngele unui taur sau al unui berbec, cu victime umane dezmembrate, cu tauri chinuiți și înjunghiați – s-au transformat cu timpul în inițieri impunătoare, înconjurate de un anumit prestigiu moral, care confereau un titlu de preafericită nemurire, în compania unui zeu[1735].

Pentru nici unul dintre cultele despre care este vorba nu se poate nota cu precizie epoca și circumstanțele istorice în care confreria antică a cultului tribal sau național s-a transformat într-o economie a mîntuirii cu tendințe universaliste. Cazul lui Mithra nu este mai limpede decît celelalte, deoarece nu pare nicicum sigur că religia perșilor, din vremea imperiului ahemenid, ar fi fost altceva decît o religie națională. Herodot o socotește astfel, și nimic nu demonstrează că credința în nemurire ar fi avut atunci consistența și caracterul pe care le prezintă aceasta în Avesta. Elenizarea misteriilor orientale trebuie să le fi influențat concepția asupra nemuririi; unificarea lumii mediteraneene, prin cucerirea elenă și mai ales prin cea romană, a contribuit la formarea univeralismului lor.

Vom vedea că creștinismul s-a întemeiat, după cum se știe, pe un mit și pe un rit de sacrificiu, analoage celor pe care tocmai le-am văzut.

IV

Iudaismul, din care a ieșit creștinismul, era o religie națională, care datora multe vechilor culte ale canaaneenilor în mijlocul cărora s-au stabilit israeliții. Acești canaaneeni își aveau locurile lor de cult în aer liber, de preferință pe o colină, sub un copac mare sau aproape de un izvor. Sediul divinității era o piatră neprelucrată sau grosier modelată în formă de stelă, care, la început, a ținut loc și de templu, și de altar. Apoi încep să se distingă altarul și idolul și se construiesc chiar temple, cel mai probabil sub influența puternicilor vecini, egiptenii și babilonienii,

[1734] A se vedea *Mystères païens*, 32-35.
[1735] A se vedea *Mystères païens*, 40-43, 78-83, 122, 123, 139-140, 198-201.

care aveau de multă vreme temple și imagini divine. Se sacrificau cămile, boi și berbeci. Profeții nu încetează să repete că israeliții au împrumutat de la canaaneeni sacrificiile primilor născuți, iar săpăturile din ultima vreme, făcute în Palestina, par a confirma acest lucru, prin descoperirea în sanctuarele canaaneene de adevărate cimitire de copii nou-născuți[1736]. Cu toate acestea, ne putem întreba dacă aceste îngropări se practicau în cinstea unei divinități determinate, precum se procedase la holocaustele primilor născuți, din vremea monarhiei israelite, sau dacă aveau un alt rost[1737]. O interpretare mai sigură au sacrificiile umane de întemeiere, bogat atestate de săpături, care aveau drept obiect protejarea locului, a zidurilor orașului sau ale casei, toate ridicate deasupra victimei[1738].

Din moment ce divinitatea era concepută ca principiu al vieții, după cum o mărturisesc mai ales imaginile de zeițe, se poate crede că, în ansamblul său, cultul avea ca obiect stimularea fecundității naturii vegetale, animale și umane. Atunci cînd vedem că sacrificiul primelor roade și imolarea victimelor animale sau umane (pentru că încarnau spiritul vegetației) reprezintă elementul esențial în cutare culte, nu trebuie să fim surprinși cînd întîlnim aici și sacrificiile primilor născuți ai omului. În mod independent de Baali și de Astartee, principii permanente ale vieții naturale, canaaneenii și fenicienii cunosc pe Adonis și pe Eșmun, zei sau spirite care, la început, obișnuiau, precum Tammuz din Caldeea și Osiris din Egipt, să se nască și să moară în cursul fiecărui an.

De la canaaneeni și-au împrumutat israeliții riturile pentru începerea și încheierea recoltei grînelor și pentru încheierea culesului fructelor, în toamnă. Listele cartagineze de prețuri arată că se ofereau zeilor toate produsele pămîntului, toate animelele domestice și sălbatice cu care se hrăneau oamenii[1739]. În consecință, nu ne putem îndoi că regimul sacrificiilor a fost în general înțeles ca un serviciu alimentar. Zeii nu sînt departe de a semăna cu marii proprietari, trăind dintr-o plată pe care fermierii le-o plătesc în natură. Cele două forme principale de sacrificiu par a fi fost, precum în Israel, pe vremea monarhiei, holocaustul și sacrificiul mîncat: primul, omagiu solemn către divinitate, fiind apt pentru orice destinație; cel de-al doilea fiind mai ales un sacrificiu de bucurie[1740].

[1736] A se vedea Vincent, *Canaan*, 116-117, 189-196.

[1737] Cf. *supra*, p. 161 ș.urm.

[1738] A se vedea Vincent, 50, 197-200.

[1739] Cf. Dussaud, *Les tarifs sacrificiels carthaginois et leur rapport avec le Lévitique*, în „Revue de l'histoire des religions", LIX, I, ianuarie, 1914, 70 ș.urm.

[1740] Textele epigrafice menționează două feluri de sacrificii: *kalil*, a cărui echivalență cu holocaustul evreiesc pare a fi stabilită chiar de către Biblie (*Deut*., XIII, 17; XXXIII, 10; *1Sam*., VII, 9, unde cuvîntul *olâ* pare a fi o glosă explicativă a lui *kalil*. În *Jud*., XX, 40, unde se întîlnește cuvîntul *kalil*, nu este vorba despre sacrificiu, iar formula „holocaust și *kalil*", din *Ps*., LI, 21, nu poate fi nici ea considerată dovadă a unei distincții care trebuie stabilite între holcaust și *kalil*; accentuînd ceea ce s-a spus, cele două cuvinte pot fi considerate ca o glosă, și nu urmăresc deloc să reprezinte cele două categorii principale de sacrificii israelite; Septuaginta traduce: ἀναφορὰν καὶ ὁλοκαυτώματα, fără a întrevedea pentru *kalil* un alt sens posibil decît cel de 'holocaust') și *tsewa'at*, care, fiind un sacrificiu mîncat, se identifică lesne cu *shelem*, din ritualul israelit. Un text important – lista de prețuri din Marsilia – distinge însă între două feluri de kalil: unul ca atare, din care o parte revine preotului, și *shelem kalil*, care este ars pe de-a-ntregul. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 471-472, și Dussaud, 80, identifică *kalil* cu *chattath*, din Levitic. În ciuda asemănării ritului, indentitatea pare cît se poate de suspectă. Sacrificiul levitic numit pentru păcat, tardiv atestat, este un sacrificiu de purificare rituală care, la început, nu avea caracter de oblație și nimic nu

Sacrificiile umane, în special de copii, sînt atestate la cartaginezi pentru întreaga Antichitate; ele urmau sacrificiilor pe care le-au practicat vechile neamuri din Canaan, și ni se spune că se adresau lui Cronos, adică lui Baal Hammon[1741]. Pliniu vorbește despre un sacrificiu uman anual, oferit lui Melkart[1742]. Se pare că sacrificiile de copii aduse lui Baal-Hammon nu erau prea regulate și că se practicau mai ales în vreme de calamitate publică, război, ciumă, foamete; dar atunci erau sacrificați în număr mare, prin ardere. Familiile bogate încercau să se sustragă acestui tribut cumpărînd copii săraci – astfel procedau mexicanii pentru micuțele victime pe care le sacrificau zeilor ploii –[1743], dar se spune că zeul se putea simți ofensat de aceste substituiri[1744]. Fără îndoială că obligația sacrificiului noilor născuți fusese regulată în vremurile vechi și am putut vedea că ideea îndepărtării flagelurilor naturale se leagă cu ușurință de sacrificiul primelor roade.

Despre religia pe care o practica Israel în starea sa nomadă, cunoștințele istorice sînt conjecturale. Israel este cunoscut în momentul în care triburile conferedate aflate sub protecția lui Iahve – venit din deșert împreună cu ele, dar deja zeu național prin chiar faptul con-federației lor – încep cucerirea Palestinei. Cînd se încheie această cucerire, în măsura în care trebuia să se încheie, în vremea lui David, Iahve, care îi învinsese pe Baalii Canaanului, este onorat în aceeași măsură ca și aceștia, adesea în aceleași locuri din care i-a alungat și în care s-a instalat. Iahve și i-a asimilat și va continua să-i asimileze; și-a însușit și va continua să-și însușească cultul lor. Dacă ritul mielului pascal îi aparține, sărbătoarea azimelor și celelalte rituri de sezon vin de la canaaneeni[1745]; de la ei vine și instalarea sanctuarelor: locuri de cult pe o ridicătură de pămînt sau pietre brute drept altar, cu stele și stîlp sacre; în sfîrșit, probabil că de aici vin cele două forme de sacrificiu practicate de către israeliți în vremea regilor: holocaustul și sacrificiul mîncat[1746]. Holocaustul era marele sacrificiu către Iahve, forma cea mai solemnă de omagiu, atît de suplicație cît și de propițiere. Primele roade și primii născuți din turme erau dedicați zeului. Se credea că i se datorează și primii născuți ai omului[1747].

---

sugerează că nuanţa care distingea pentru cartaginezi *kalil* de *shelem kalil* corespunde acestei idei. Mai degrabă, acestea sînt două forme ale sacrificiului de oblaţie totală, dintre care una, mai puţin strictă, accepta substituirea zeului de către preot, pentru o parte a ofrandei. Asupra originii holocaustului canaanean şi israelit.

[1741] A se vedea textele în Mayer, art. *Kronos*, *apud* Roscher, II, 150 ş.urm., mai ales Diodor, XX, 14. Textele nu spun nimic cu privire la sensul precis pe care îl acordau cartaginezii acestor sacrificii şi probabil că este riscant să se spună că pentru „divinizaţi" (Dussaud, *Les sacrifices humains chez les Canaanéens*, 12) erau sacrificați acei copii. Ceea ce spune Plutarh, *De Iside et Osiride*, 16, despre Isis care-l incendiază pe fiului regelui din Byblos pentru a consuma ceea ce era muritor nu este un mit de sacrificiu, ci de iniţiere, care reflectă concepţii eleniste, despre care nu se poate crede că fenicienii şi cartaginezii şi le-ar fi însuşit în vremurile vechi. Participarea mistică ce se stabileşte între victimă şi zeu nu implică în mod necesar nemurirea celei dintîi, chiar atunci cînd este vorba despre o victimă umană. Fără vreo altă dovadă, nu putem atribui canaaneenilor ideile aztecilor.

[1742] *Naturalis historia*, XXXVI, 4, 26, în legătură cu Hercule cartaginezul: „Ad quem Poeni omnibus annis humana sacrificaverunt victima".

[1743] Sahagun, 84.

[1744] Diodor, *loc. cit*.

[1745] Cf. Kittel, *Geschichte*, I, 541, 632

[1746] Cf. *supra*, n. 1740; Kittel, I, 224, n. 3.

[1747] Cf. *supra*, p. 162.

În fapt, în Antichitatea israelită sacrificiul uman se prezintă sub o dublă formă, precum la canaaneeni, la fenicieni și la cataginezi: sacrificiu al adulților și sacrificiu al tuturor tinerilor care erau prim-născuți. Sacrificiile adulților nu par a fi fost practicate decît în ocazii extraordinare. Legenda fiicei lui Jephte arată în ce circumstanțe se putea recurge la astfel de sacrificii, pentru a-l împăca pe Iahve[1748]. Este vorba de același motiv care l-a obligat pe Meșa, regele Moabului, presat de către regii lui Israel și Iuda, să-și sacrifice fiul zeului Chemoș, prin holocaust, pe zidul cetății unde era asediat[1749]. Se consideră că zeul este cîștigat de partea sacrificatorilor prin ofranda unei victime de seamă; în felul acesta, întreaga lui agresiune este deturnată înspre inamic, așa cum se proceda cu zeii gali atunci cînd, înainte de bătălie, li se făcea un sacrificiu uman de calitate. Pe de altă parte, mitul lui Isac înlocuit pe altar cu un berbec[1750] tinde să spună că Iahve, în drept fiind să ceară astfel de sacrificii, în fapt este dispus să se mulțumească cu victime animale. Aceste dispoziții nu sînt însă ale sale decît în preajma reformelor care vor schimva economia vechiului cult[1751].

Nici un animal domestic nu era tăiat altfel decît sub formă de sacrificiu. În felul acesta, orice festin pentru bucuria publică sau privată avea un caracter religios. Victima era condusă la locul de imolare, sîngele era răspîndit pe altar, precum în holocaust, dar o mică parte a victimei „pentru pace", aleasă din grăsimea organelor interne, era arsă în cinstea zeului. Restul era consumat în sanctuar de către cel care oferea și de către ai săi. O porțiune era rezervată preotului, în sanctuarele care aveau un preot care le deservea, deoarece, în aceste sanctuare, preotul intervenea în sacrificiu[1752].

Deși Iahve s-a instalat ca învingător în sanctuarele vechilor Baali din Canaan, el avea un sanctuar principal unic în felul său: cel în care se păstra vechiul cufăr despre care se spunea că ar fi însoțit migrația triburilor înspre Palestina. Arca lui Iahve[1753] a fost adusă de către David la Ierusalim și așezată de către Solomon într-un templu pe care Iahve nu-l împărțea cu nici o altă divinitate, cum nu-și împărțea nici arca. Cultul arcei se afla în mîinile preoților ereditar destinați serviciului ei, aici conservîndu-se o tradiție care, desigur, nu scăpase influenței cultelor canaaneene, dar care rezervase zeului lui Israel omagiul sacrificiilor aduse lui. Chiar dacă unele circumstanțe politice au putut aduce în templul lui Iahve anumite culte străine, sacerdoțiul ierusalimean știa bine cărui zeu îi era dedicat și că acel zeu gelos solicita pentru sine întregul serviciu. Poate că această circumstanță va contribui, împreună cu predica profeților și cu evenimentele exterioare la reformele care au centralizat cultul lui Iahve la Ierusalim[1754]. Predica preoților privea dincolo

---

[1748] *Jud*., XI, 30-31, 34-40.

[1749] *2Rg*., III, 27. Ca urmare a acestui sacrificiu „fu", spune hagiograful, „tulburare mare", – din partea lui Chemoş, evident, mai înainte întors de la neamul său, dar acum supărat pe inamic – „împotriva lui Israel" şi au trebuit să ridice tabăra. Se vede dacă, într-o ocazie asemănătoare, israeliţii ar fi interzis un sacrificiu pe care îl socoteau foarte eficace.

[1750] *Gen*., XXII, 1-19.

[1751] Asupra „consacrării" prin jurămînt imprecatoriu a oraşului sau a neamului duşman, sau a altor persoane, a se vedea *supra*, n. 712; pentru sacrificiile de întemeiere, *supra*, p. 257; pentru sacrificiile conjuratorii de flageluri, *supra*, p. 110.

[1752] *1Sam*., II, 12-17.

[1753] Cf. Kittel, I, 541, n. 1.

[1754] Nu trebuie uitat că reforma lui Iosia, punct de plecare al iudaismului tradiţional, s-a făcut cu participarea, dacă nu cumva din iniţiativa lui Helcias, preot principal al templului, şi pe care Ieremia, care pare a nu fi fost deloc amestecat în aceasta, l-a privit cu o simpatie

de abuzurile unui cult în care vechile divinități locale și chiar divinitățile străine erau asociate zeului lui Israel, ajungînd la economia sacrificială a acestui cult și la însăși noțiunea de zeu național. Ea nu a ajuns să distrugă forma națională a religiei, dar a discreditat vechile locuri de cult, în care Iahve îi înlocuise, mai mult sau mai puțin, pe zeii canaaneeni. Cînd regatul lui Israel a dispărut și, o dată cu el, a decăzut strălucirea sanctuarelor sale, în Iudeea s-a putut susține că Iahve nu avea pe pămînt o altă locuință decît templul și s-a putut socoti că acest templu era singurul potrivit și legitim pentru sacrificiile aduse lui[1755]. Distrugerea Ierusalimului însuși, circumstanțele restaurării de după exil au asigurat succesul acestei idei, pe care se va întemeia iudaismul.

Inspirația profetică a secat sub restaurație, poate pentru că își dusese prea sus idealul și speranțele. Pentru cîteva secole, sacerdoțiul este învestit cu o autoritate care va trece mai tîrziu la învățații în Lege și la tradiția rabinică. Atunci s-a organizat această economie unică, în fond bastardă, a unui cult în care zeul pe care profeții îl făcuseră universal, absolut ca ființă și ca justiție, și care tindea să devină la fel ca bunătate, era slujit de către preoții săi și de către poporul său ca un zeu național, precum zeul unei cetăți, precum un zeu local, printr-un întreg sistem de prescripții și de rituri care trebuia să facă din poporul evreu un popor atît de sfînt cît era necesar pentru cel mai sfînt dintre zei[1756], dar care, în fond, nu era decît o sinteză a vechilor sacrificii aduse Baalilor din Canaan și zeului lui Israel, a vechilor practici de purificare rituală[1757] și chiar de magie (inclusiv circumcizia), totul conceput în chip de instituție divină, lege dată de către Iahve lui Moise atunci cînd l-a scos pe Israel din Egipt, revelație care îl plasa pe Israel deasupra tuturor popoarelor, impunîndu-i o formă de viață care era doar a lui.

Acest gen de cult – care a ajuns să fie al unui popor dispersat în toate părțile lumii atunci cunoscute – convenea unei comunități mici, grupate în întregime în jurul templului ei. Cum sacrificiile nu se puteau celebra în mod legitim decît în sanctuarul de la Ierusalim, din acest principiu a rezultat că sacrificiul a ieșit puțin cîte puțin din obiceiurile vieții religioase. Încă de la început, măcelăria s-a laicizat în oarecare măsură, autorizîndu-se uciderea animalelor domestice în scopul alimentației, fără a reține din vechile sacrificii decît interdicția sîngelui[1758]. Cu toate că nu mai era oferit formal Zeului, sîngele a rămas interzis uzului uman. În plus, sacrificiile, chiar cele obligatorii, ale particularilor care nu locuiau în apropierea Ierusalimului nu se mai puteau îndeplini în mod regulat; ele se fac mai ales în perioada pelerinajelor prilejuite de sărbători, dar aceste pelerinaje devin mai mult sau mai puțin dificile și, în consecință, mai mult sau mai puțin frecvente, în funcție de distanța locurilor și de condițiile vieții. Pentru evreii din diaspora, și chiar pentru cei din Palestina, sinagoga înlocuiește templul puțin cîte puțin și devine centrul vieții religioase.

În mod evident, deoarece sacrificiul ieșise treptat din deprinderile religioase ale evreilor în perioada celui de-al doilea templu, distrugerea lui a putut să nu aibă drept consecință ruina unei religii care păruse să nu supraviețuiască decît prin el. Zeul unic nu avea decît un loc în care puteau oamenii să-l cinstească cu sacrificii: dispariția locului și a sacrificiilor nu trebuia, deci, să aducă cu sine dispariția religiei? Nu s-a întîmplat nimic. Aceasta înseamnă, așadar, că viața religiei nu se

---

parțială. A se vedea *Religion d'Israël*, 208-209.

[1755] *Deut*., XII, 5.

[1756] A se vedea mai ales *Lev*., XVII-XVIII.

[1757] Cf. *supra*, p. 246-247.

[1758] *Deut*., XII, 20-28.

mai afla în instituția sacrificială, dacă nu cumva pierise religia evreiască, sau sacrificiile fuseseră restabilite altundeva. Precedentele nu lipsesc cu totul, mărturie fiind templul reconstruit la Leontopolis, de către marele preot Onias. Ceea ce s-a putut păstra din practicile sacrificiale, în religia sau în superstiția privată, nu contează pentru istoria iudaismului. De la distrugerea templului din Ierusalim de către Titus, iudaismul supraviețuiește ca religie fără sacrificii. Cazul este cu atît mai remarcabil cu cît iudaismul a devenit ca atare printr-un eveniment fortuit, fără ca el sa fi suferit vreo revoluție ori măcar o reformă religioasă. Sacrificiul a dispărut întrucît importanța sa esențială deja decăzuse. Cu toate acestea, nu ne putem îndoi că, dacă, prin absurd, tempul ar fi supraviețuit pînă în zilele noastre, pretinșii descendenți ai lui Aaron încă ar fi continuat să ofere Celui Etern sîngele berbecilor și țapilor, fără scrupule, cum nu au musulmanii în a-i oferi lui Allah.

Arabia anteislamică practica sacrificiul, iar islamismul nu l-a interzis. La vechii arabi, locul sacrificiului era o piatră, în mijlocul spațiului consacrat. Nu existau preoți decît în sanctuarele care dețineau o imagine divină, un instrument oracular, o comoară oarecare, pe care preotul o păstra ereditar[1759]. Adesea, sub piatra sacră exista o fosă pentru ofrande, ca la vechile sanctuare din Canaan. Aproape tot ceea ce avea o valoare apreciabilă putea fi materie de oblație. În cele mai vechi temple, laptele era materia obișnuită de libație; uleiul și vinul au intrat în uz, dar vinul nu a fost acceptat în toate cultele, iar interzicerea vinului de către Mahomed pare a fi legată de vechile interdicții[1760]. Victimele obișnuite ale sacrificiilor animale erau cămila, boul, oaia și capra. Oamenii nu se serveau de foc pentru sacrificiu, și se limitau la a înjunghia victima pentru a face sîngele acesteia să curgă pe piatra sacră și în fosa ofrandelor[1761]. Astăzi încă, pentru arabi, a ucide un animal domestic este un act religios[1762]. În cadrul vechilor sacrificii, cel mai adesea doar sîngele este destinat zeului. Nici restricția cu privire la sînge și nici interdicția acestuia nu erau absolute înainte de Mohamed, deoarece sarazinii despre care vorbește sfîntul Nil, atunci cînd celebrau sacrificiul unei cămile – în care mai mulți au crezut a vedea un sacrificiu totemic –, devorau victima în întregime, inclusiv sîngele[1763]. În anumite cazuri, victimele erau abandonate în întregime pe pămîntul sanctuarului, în preajma pietrei sacre, unde serveau de mîncare păsărilor de pradă și animalelor sălbatice[1764]; aceasta era echivalentul holocaustului ebraic și, desigur, forma superioară a omagiului, a suplicației sau a expierii. Se sacrificau în mod regulat primii născuți ai turmelor; exista sacrificiu luat din pradă, după o expediție războinică; o victimă, de obicei un berbec, era jertfită – și încă mai este – atunci cînd se tăiau pentru prima dată pletele unui băiat. Capul copilului este frecat cu sîngele victimei, „pentru a îndepărta răul”[1765].

Un caz de sacrificiu uman, analog sacrificiilor de întemeiere, a fost semnalat mai devreme[1766]: cel al oamenilor din Duma jertfind anual un băiat pe care îl

---

[1759] Noeldeke, art. *Arabs (ancient)*, în Hastings, I, 667.

[1760] Zeul Şai al-qaum este calificat pe o inscripţie din Palmyra: „zeul care nu bea vin”; Noeldeke, 663.

[1761] Noeldeke, 665.

[1762] Este interzis să se mănînce un animal care nu a sîngerat cînd a fost ucis; Jaussen, 67. Forme variate de jertfire, cu caracter mai mult sau mai puţin religios, în idem, 338 ş.urm.

[1763] Cf. *supra*, p. 314.

[1764] Noeldeke, 666.

[1765] Nu este necesar să presupunem, împreună cu Noeldeke, 666, că sacrificiul berbecului ar putea fi o compensație pentru sacrificiul copilului.

[1766] *Supra*, p. 257-258.

îngropau sub altarul zeului lor. În vremurile vechi, sacrificiile prizonierilor de război par a fi fost destul de dese[1767]. Sarazinii sfîntului Nil alegeau dintre prizonierii lor pe cei mai frumoși tineri și îi sacrificau prin holocaust, la Uzza, la vremea Luceafărului de dimineață, înainte de răsăritul soarelui[1768]. Obiceiul – ce pare a fi fost foarte răspundit – de a îngropa fetițe de vii este atribuit de către Coran[1769] sărăciei, și desigur că, în fapt, nu poate fi considerat o formă de sacrificiu[1770].

În islamism, sacrificiul și-a pierdut întreaga semnificație esențială, această religie neavînd nici un sacrificiu public și neprevăzînd obligativitatea vreunui sacrificiu privat. Mahomed nu a acordat mare importanță sacrificiului, dar nici nu a crezut că-l poate suprima, și nici nu s-a gîndit la aceasta, cum nu s-a gîndit să suprime circumcizia, universal practicată la arabi, fără îndoială încă din Antichitatea timpurie, deoarece Biblia menționează circumcizia lui Izmael[1771].

Sacrificiile făcute cu ocazia sărbătorilor, în special a pelerinajului la Mecca, constituie o chestiune de devoțiune personală. Acestea sînt sacrificii votive: oricine poate face un legămînt, dar acesta nu trebuie făcut cu forța. Regimul (*ihram*) la care sînt supuși cei care au făcut un legămînt seamănă cu naziratul evreiesc[1772]. Cel consacrat nu se atinge de părul său de-a lungul întregii perioade a legămîntului, și îl taie la urmă, pentru a-l oferi, după ce face sacrificiul. Vechii sacerdoți aflați în slujba divinităților particulare au fost interziși de către Islam. Fiecare își jertfește propria victimă. Pentru sacrificiile aduse la Mina, cu ocazia marelui pelerinaj de la Mecca[1773], sînt aduse și înjunghiate numeroase cămile, boi, oi, capre, cu capul întors către Kaaba, „în numele Zeului îndurător". Sub o formă mai puțin solemnă, sacrificiul s-a păstrat în deprinderile comune ale arabilor. Astfel, la cei din Moab, primul născut din turma de capre sau de berbeci este rezervat anual sacrificiului către un *wely*[1774]; după o incursiune norocoasă, este înjunghiată o cămilă în cinstea unui strămoș sau a unui războinic ilustru al tribului[1775]; nu există oaspete care să nu fie onorat, dacă se poate, printr-un sacrificiu al unei capre sau al unui berbec[1776]. Un berbec este jertfit „deținătorului locului", înainte de instalarea într-un cort nou[1777]; există, de asemenea, sacrificii pentru îndepărtarea epidemiilor sau secetei[1778] – obiceiuri de semi-civilizați, combinate cu credința într-un Zeu unic, în cadrul unei economii a mîntuirii concepute, în principal, pe urmele iudaismului contemporan cu Mohamed și ale unei cunoașteri vagi a creștinismului. Mîntuirea nu se face prin forța sacrificiului, ci numai prin credința în Allah și în Mohamed, profet al lui Allah[1779].

[1767] În prima jumătate a secolului al VI-lea al erei noastre, regele din Hira, Mundhir a sacrificat mai mulţi prizonieri, la Uzza; Noeldeke, 660. Aceste jertfe în masă, după cum observă Noeldeke, nu sînt lipsite de asemănare cu *cherem*-ul vechilor israeliţi.

[1768] Fiul sfîntului Nil a scăpat de a fi sacrificat la Uzza, şi de aceea a întemeiat Nil sacrificiul cămilei, care, în acest scop, îl înlocuia pe cel uman.

[1769] Sura VI, 152; XVII, 33; cf. Noeldeke, 669.

[1770] Asupra infanticidului la cei ne-civilizaţi, cf. *supra*, p. 164.

[1771] *Gen.*, XVII, 23-26.

[1772] Cf. *supra*, p. 319.

[1773] Cf. Wellhausen, 79-84; Noeldeke, 668.

[1774] Totodată, în primăvară, se oferă primele roade ale laptelui şi ale grîului; Jaussen, 277, 364, 366.

[1775] Jaussen, 168.

[1776] Jaussen, 349.

[1777] Jaussen, 339, 343.

[1778] Jaussen, 357, 361.

[1779] În Arabia de dinainte de Mohamed exista o tendinţă către monoteism, iar Allah era

Apărînd din iudaism și rupînd-o cu acesta, dacă ar fi rămas fidel primelor sale origini, creștinismul ar fi trebuit să ignore sacrificiul în aceeași măsură și chiar mai mult decît au făcut-o evreii, după distrugerea templului. El a ignorat, de fapt, sacrificiul sîngeros și sacrificiile de animale, regimul sacrificiilor pe care se considera că Dumnezeu nu le agrea decît în templul de la Ierusalim. Imediat ce Evanghelia a fost predicată neevreilor, s-a acceptat că aceste sacrificii aparțineau organizării legii evreiești și că nu erau obligatorii, că nu aveau nici un sens pentru convertiții de la păgînism[1780]. Cu toate acestea, religia pe care o predicau păgînilor nu era decît un mesianism degajat din (sau eliberat de) practicile legale. În felul său, mesianismul era la fel de evreu precum Legea, iar creștinismul s-a constituit încă de la început într-o economie a mîntuirii, cu mitul ei asupra sacrificiului, al cărei erou nu era întocmai Mesia lui Israel, cum își închipuia Isus a fi, și cu ritul său mistic de comuniune sacrificială, care nu relaționa cu noțiunea de Mesia, ci cu cea de Mîntuitor divin, mort și înviat.

Credința primilor săi discipoli îl înviase pe Isus, dar Isus înviat rămînea în continuare Mesia promis lui Israel, care trebuia să conducă împărăția celor drepți, într-un Ierusalim reînnoit. Acest vis apocaliptic a fost progresiv interpolat, ajustat, îndepărtat. În mod inconștient pătrunși de idei care aveau curs în lumea păgînă, nou-convertiții au făcut din Cristos o ființă divină, coborîtă din cer pentru a asigura prin moartea sa, urmată de înviere, mîntuirea, nu doar a evreilor, ci a tuturor celor ce cred în el. El exista, spune Paul, „sub formă de dumnezeu", dar, în loc să pretindă onoruri divine, el s-a coborît, s-a micșorat, luînd formă umană, forma de sclav, și s-a făcut umil pînă la a muri pe cruce[1781]. Conform lui Paul, Cristosul preexistent era divin în ceea ce privește „forma", dar nu în ceea ce privește „puterea"; el a devenit ca atare și s-a făcut „domn" prin înviere. Moartea sa l-a introdus pe deplin în sfera divină în care, într-un fel sau altul, pătrund victimele și mai cu seamă victimele umane ale anumitor sacrificii. El a venit în această lume pentru a îndeplini planurile Părintelui etern: primul om, Adam cel făcut din pămînt, prin neascultarea sa, dusese omenirea către păcat și către moarte; Cristos, omul celest, prototipul spiritual al umanității – așa cum Adam fusese prototipul carnal – a scos din păcat această carne, a dus-o pe cruce, pentru ca, prin moartea cărnii, să fie distrus păcatul și ca, prin învierea lui Cristos întru puterea divină, umanitatea să poată reînvia. Așa cum, prin Adam, umanitatea fusese condamnată la păcat și la moarte, prin Cristos ea este eliberată de vină și înviată la glorie și la nemurire[1782]. Mai mult sau mai puțin completată și retușată în tradiția creștină[1783], această idee a lui Paul a procurat creștinismului mitul privitor la mîntuire. Mult mai ferm conceput decît cele ale misteriilor păgîne, mitul avea și un caracter mai moral, deoarece supliciul lui Isus, interpretat ca sacrificiu, era considerat a fi fost acceptat de către acesta pentru binele umanității, ceea ce nu s-

---

considerat mai mult sau mai puţin zeu suprem; pe de altă parte, zeul propriu al Kaabei, probabil Hubal, se putea identifica foarte bine cu acesta; Wellhausen, 75; Noeldeke, 663-664.

[1780] În cadrul controverselor dintre iudaizanți și Paul, nu este vorba despre sacrificii, circumcizia fiind cea care apare ca practică fundamentală, de care sînt legate celelalte practici.

[1781] *Fil*., II, 6-8.

[1782] *1Cor*., XV, 45-49; *Rom*., V, 15-19.

[1783] Pentru amănuntele acestei evoluţii, cf. *supra*, p. 249-250. Descrierea din *Fil*., II, 6-11 lasă să se întrevadă o întreagă mitologie din care cristologia savantă a secolelor al IV-lea şi al V-lea nu păstrează nici o urmă. Cf. Bousset, 161, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1917.

a îndrăznit a se spune despre patima lui Atis, nici despre cea a lui Dionisos, nici despre cea a lui Osiris.

Întrucît zeul misteriului creștin salvase lumea prin propriul sacrificiu, era inevitabil ca riturile de inițiere creștină să fie ca o repetiție a aceluiași sacrificiu în și pentru inițiați. Un contemporan al lui Isus, Ioan numit Botezătorul, care predicase înaintea lui, administra un botez de pocăință, pentru iertarea păcatelor, în vederea împărăției lui Dumnezeu care urma să vină. Prima comunitate de credincioși ai lui Cristos se pare că și-a însușit acest rit, pentru a consacra recrutarea adepților ei. De asemenea, ea căpătase obiceiul de a se reuni la o masă frățească, animată de amintirea maestrului și de speranța apropiatei sale întoarceri. Curînd s-a considerat – Paul era sigur de asta – că, prin botez, credinciosul este îngropat cu Isus în moarte, spre a învia o dată cu el[1784], și că în cadrul mesei comunității, prin pîinea frîntă – reprezentantă mistică a lui Cristos chinuit pe cruce – și prin vinul din potir – de asemenea reprezentant al sîngelui lui Isus –, el se unește mistic cu Cristos, care a murit pentru mîntuirea sa și a cărui înviere este garanția nemuririi promise celor ce cred în el[1785]. În felul acesta, creștinismul își are masa sa scacră, festinul său de sacrificiu, în mod direct legate de jertfirea de pe Calvar, care se reînnoia în simbolul euharistic[1786].

S-ar putea spune că sacrificiul creștin nu este decît un simulacru de sacrificiu. Dar care este sacrificiul care să nu fie simulacru? Iar pentru a fi sacrificiu, nu este indispensabil să se vadă sîngele curgînd. Se mai poate spune că creștinii înșiși au existat cu destul de multă vreme înainte de a califica în mod explicit drept sacrificiu cina care comemorează moartea lui Cristos. Dar lucrurile au stat astfel mai ales din cauza neîncrederii în termen și deoarece ritul nu era sîngeros, pentru că se așeza pe poziții antagonice față de sacrificiile evreiești și păgîne. În mod conștient sau nu, au fost reluate și exploatate noțiuni fundamentale din toate economiile sacrificiale, ideea unei acțiuni mistice, eficace, a vieții, și ideea unei comuniuni mistice prin care este transmisă această viață. Precum în economiile mîntuirii, acțiunea mistică, eficace a vieții veșnice era moartea lui Cristos. Comuniunea mistică, garanția nemuririi era euharistia. Realismul mistic trebuia să aibă drept consecință faptul că simbolul euharistic este interpretat ca repetare și reînnoire sacrificială a crucii. Inima lui Osiris se afla în toate sacrificiile. Cristos moare în toate sinaxele în care se face comemorarea morții sale. De altfel, încă de la început, comemorarea era cu totul altceva decît un simbolism vid. Paul înțelege participarea la trupul și sîngele lui Cristos prin pîinea și vinul de la masă nu ca o învățătură de imagini și de gesturi rituale, ci ca o comuniune reală cu Cristos spiritul, cu Cristos nemuritorul. La Dionisos, la Mithra, nu se mergea mai departe – dacă se ajungea pînă acolo. Pentru Paul, botezul și euharistia deja sînt rituri de inițiere creștină, și în virtutea acestei inițieri credinciosul a încetat să trăiască, Cristos este cel care trăiește în el[1787]. Aici nu este vorba despre o influență pur morală, ci a unui spirit deopotrivă personal și tranzitiv, virtute divină care poartă un nume, imaterială dar nu abstractă, care se răspîndește fără a se disipa, care se multiplică fără a se diviza, care este în toate și care face ca toate să fie în el și prin el. Cînd Paul[1788] spune că creștinii sînt trupul lui Cristos, nu înțelege aceasta ca o metaforă care ar semnifica o realitate pur morală.

[1784] *Rom.*, VI, 3-11.
[1785] *1Cor.*, X, 14-22; XI, 20-32.
[1786] Asupra cinei creștine ca rit de inițiere, cf. *supra*, p. 289.
[1787] *Gal.*, II, 20.
[1788] *Rom.*, XII, 5; *1Cor.*, XII, 13, 27.

Întreaga evoluție liturgică a mesei euharistice din secolele creștine se află în germene la Paul și în Noul Testament. Toate speculațiile teologice asupra misterului euharistiei și a sacrificiului din cadrul liturghiei își au punctul de plecare în teoriile lui Paul și ale celei de-a patra Evanghelii[1789]. Doctrina apăsătoare a transsubstanțierii, cu toate corolarele pe care teologii au știut să le scoată din aceasta, nu a fost decît o modalitate scolastică de a intrepreta realismul mistic al primelor vremuri. Chiar comunitățile ivite de pe urma Reformei, prin importanța pe care continuă să o acorde mesei, prin semnificația pe care i-o acordă și protestînd la ideea că masa ar fi un sacrificiu, chiar negînd prezența substanțială a lui Cristos, nu încetează să atribuie mesei o virtute; și nu au reușit să facă din aceasta decît un sacrificiu estompat. Atît timp cît se operează cu noțiunile de păcat și de ispășire, de regenerare mistică și de viață veșnică, ca și cum ar fi realități, se rămîne pe linia evolutivă a acțiunii sacre, pe terenul pe care a domnit, pe care încă mai domină sacrificiul.

[1789] *In*., VI; XIII-XVII. A se vedea *Mystères païens*, 296-300.

CONCLUZIE

În ce termeni am putea rezuma evoluția istorică a sacrificiului și ce judecată poate face istoricul acum – în numele rațiunii simple și sănătoase –, cu privire la această instituție fundamentală a vechilor religii?

I

Pe parcursul capitolelor precedente am putut vedea în mod repetat liniile generale de evoluție urmate de sacrificiu, în istoria religiilor. Sacrificiul este o instituție care a putut avea un alt început decît al umanității înseși și care poate să aibă un alt sfîrșit. Se pare că sacrificiul nu a existat dintotdeauna, iar de-a lungul istoriei sale nu a deținut mereu aceeași semnificație. În cadrul așa-ziselor religii formate – culte ale zeilor personali –, sacrificiul apare constituit din două elemente: ritul magic de distrucție – fie cu intenția concretă de producție, fie cu intenția negativă, de eliminare – și darul ritual. Combinația darului ritual sau a ideii sale cu ritul magic de eficacitate negativă duce la sacrificiul numit expiatoriu, care, din moment ce este înțeles ca ofrandă, revine și el, în oarecare măsură, în serviciul zeilor. Însă nici ritul magic de distrucție, nici darul ritual nu sînt sacrificii prin ele însele, dacă prin sacrificiu se înțelege un mijloc de comunicare cu ființele invizibile, și nu pur și simplu unul de acțiune asupra acestora. Dacă eficiacitatea ritului este considerată a fi directă și dacă scopul său se află în întregime în acel obiect, acel rit, fie și sîngeros, care urmărește aducerea ploii se împlinește prin sacrificiu. A arunca unui mort un aliment oarecare, pentru ca acesta să nu abată răul asupra celor vii, înseamnă a sacrifica. Or, pe cît ne putem da seama, la început, ritul pur și simplu magic și simplul dar alimentar erau independente unul de celălalt. De altfel, oamenii nu au avut a se gîndi să-și hrănească morții decît atunci cînd au avut mijloace suficiente pentru subzistența regulată. Exemplul anumitor triburi australiene ne-ar invita să presupunem că grija pentru morți nu apare înainte ca viii să fi făcut oarece progres în arta de a se susține pe ei înșiși. Dacă judecăm în funcție de aceleași triburi australiene, ritualul magic pentru dobîndirea proviziilor ar putea fi anterior ideii de a furniza alimentație defuncților. În fapt, primul efort către care s-a canalizat iscusința umană a fost spre a satisface nevoia de care omul a avut mai întîi conștiința cea mai clară, aceea de a mînca.

Cea mai îndepărtată origine a sacrificiului, primul ei rudiment, este magia primitivă și naivă a omului sălbatic; atîta vreme cît spiritul său nu fusese destul de treaz încît să prevadă și să încerce să prevadă, acest rudiment de sacrificiu n-a existat, omul mîncînd ceea ce se afla la îndemînă, sub impulsul poftei pe care o resimțea. În acea vreme, specia umană – dacă vrem să îi spunem astfel – nu cunoștea sacrificiul, după cum nu-l cunosc astăzi animalele.

Pe de altă parte, pe cît se pare, sacrificiul a putut cădea în desuetudine, cu toate că dispariția sa completă ar fi pînă în ziua de astăzi un fapt inedit în istoria religiilor. Profeții lui Israel au proclamat inutilitatea sacrificiilor rituale, au ridiculizat ideea de a oferi lui Dumnezeu sîngele taurilor și al țapilor, ideea de răscumpărare a păcatelor prin înjunghierea unei ființe vii; în fapt, în iudaism nu mai există sacrificii de la dărîmarea templului din Ierusalim, dar aceasta, întrucît templul a fost distrus, iar prescrierea sacrificiului subzistă în Lege. Pe cît se pare, Isus

concepea sacrificiul cam ca Isaia și Ieremia; însă, aproape fără a-și da seama și condamînd sacrificiile sîngeroase, creștinismul a făcut dintr-un mit al sacrificiului dogma sa fundamentală, și, dintr-un simulacru de sacrificiu, ritul esențial al cultului său. În principiu, budismul nu cunoaște sacrificiul, ceea ce nu îl împiedică să se acomodeze, amestecîndu-se cu alte religii. La nivelul umanității, așadar, s-au făcut mari eforturi pentru respingerea sacrificiul ritual, împreună cu ideile care îl implicau în mod firesc și chiar cu cele care se legaseră de el în cursul istoriei și care voiau să-i justifice practicarea. Relativa ineficacitate a acestui efort nu-l împiedică să fie un prognostic neplăcut pentru viitorul sacrificiului ritual în umanitatea civilizată.

Istoria sacrificiului, precum aceea a religiei în general, s-a desfășurat sub o anumită logică despre care putem spune că, puțin cîte puțin, și mai mult sau mai puțin în diferitele religii, a raționalizat, a moralizat practici lipsite, în sine, de rațiune și de moralitate. Punctul de plecare se află în curata absurditate – evidentă pentru noi – a operației magice și a darului ritual. Dacă este inutil să se pretindă că omul poate guverna prin rituri ploaia și vremea bună, creșterea plantelor comestibile, înmulțirea animalelor și prinderea lor, dacă este inutil să se caute favorurile spiritului plantelor și animalelor care sînt mîncate, dacă este inutil să se ofere morților și spiritelor mîncare și băutură, sacrificiul este, în privința originilor sale, contrar celei mai elementare înțelegeri a lucrurilor; și, fiind inspirat doar de interes, este la fel de moral pe cît este de rațional.

Despre serviciul alimentar al zeilor din cultele naționale, profeții lui Israel au spus ceea ce poate spune despre ele bunul simț. Că zeii (prezenți în imagini sau în alt simbol material, sau, pur și simplu, chemați la festinul care le este oferit) aspiră la virtutea ofrandelor printr-un contact vizibil sau invizibil sau prin miros, sau prin fum, pentru ca ei să devină astfel activi și favorabili față de opera lor creatoare, binevoitori cu cei ce au grijă să-i hrănească atît de bine – aceasta este o magie puțin mai bună decît precedenta, dar tot magie în privința esenței economiei cultuale. Ar fi copilăresc să se pretindă că lumea este condusă și că se produc ființe prin simulacre de acțiuni; însă este mai puțin copilăresc, dar nu mai rațional, să se urmărească același efect prin lingușirea și hrănirea ființelor imaginare.

Niciodată nu ne vom apleca asupra acestui abis de inepții îndeajuns ca să înțelegem ce au fost începuturile nu doar ale religiei, dar și ale rațiunii și ale umanității; și ar fi necesar să reflectăm multă vreme pentru a măsura ceea ce conferă persistență cvasi-indestructibilă ideilor celor mai false, o dată ce tradiția religioasă le-a consacrat. Nu că ansamblul credințelor și al practicilor nu ar fi fost destul de logic construit; doar că îi lipsește baza. S-ar spune, cu dreptate, că omul a știut să raționeze înainte de a observa, să concluzioneze înainte de a vedea; și că inteligența sa nu l-a ajutat la început, că încă, adesea, nu îl ajută decît să se înșele în judecățile pe care vrea să le facă asupra lucrurilor, în funcție de imaginile pe care prea s-a grăbit să le ia drept realitate.

În loc să facem procesul politeismului și al practicilor cultuale care îi corespund, să ne limităm la a observa că religiile politeiste, cultele naționale, au apărut din magia primitivă și sînt forme ameliorate ale acesteia. După ce s-a zbătut în mijlocul nenumăratelor fantome pe care, mai întîi, le-a creat imaginația sa (spirite sau dubli ai tuturor ființelor și ai tuturor fenomenelor naturale, dubli ai morților și dubli ai lui însuși – toate acestea nefiind decît vaga personificare obiectivă a impresiilor care germinau în creierul său), omul a clasificat, a ierarhizat aceste ființe himerice, adică a ridicat noțiuni ceva mai generale la demnitatea de zei care guvernau un univers mai puțin fărîmițat. Treptat, pe măsură ce societatea umană s-a organizat, lumea visului, lumea ființelor invizibile (despre care se credea că acționau în spatele lumii vizibile și în aceasta) s-a constituit și ea într-o societate mai mult sau

mai puțin reglată, în care anumiți membri luau chip de șefi. Întregul aparat al ceremoniilor magice a fost simplificat spre a se adapta la acest nou ordin sau la această nouă concepție asupra Universului. Dar zeii nu existau, și se pierdea tot atît de mult timp îmbuibîndu-i cu sîngele victimelor și cu vinul libațiilor cît pierde magicianul din Australia cînd ucide un șarpe pentru a-l face să scuipe ploaia.

S-a putut vedea felul în care sărbătorile de sezon decurgeau din vechi rituri magice, interpretate ca acte de propițiere divină sau ca sacramente eficace ale vieții fizice, prin voința zeilor. Modificarea intervenită în privința sensului acestora nu le-a făcut mai adevărate. Ideea este mai puțin brutală și mai rafinată, intră în sfera moralității, deoarece acțiunea sacră este o invenție a bunăvoinței divine și un mod de a-i cinsti pe zei; însă fondul nu este mai consistent. A-i revigora pe zei nu este un act mai real decît cel de a-i hrăni pe morți și, oricît de misterios s-ar guverna lumea, aceasta nu se face prin activitatea ființelor imaginare, nici prin eficacitatea micilor drame rituale pe care le-au construit oamenii, convinși că așa acționează asupra mersului Universului. Nu mai puțin vană era pretenția de a citi lucrurile secrete și viitorul în viscerele unei victime – copilărie naivă, atunci cînd se credea în prezicerile naturale sau în știința animalelor, copilărie savantă, nebunie pedantă, atunci cînd, pentru a nu pierde un atare mijloc de a cunoaște ceea ce nu era de cunoscut, se amăgeau că zeii înșiși își scriau voința sau destinele în viscerele unei oi sau ale unui bou. Nu mai puțin naivă era credința în virtutea sacrificiului imprecatoriu, iar această credință nu a devenit mai solidă atunci cînd zeii, martori ai jurămîntului, au fost însărcinați cu urmărirea sperjurului. Și ce putem spune despre expiere? Din rituri puerile prin care boala, ghinionul și orice influență negativă erau abătute spre o ființă vie, distrusă, astfel, pentru a risipi răul, oamenii și-au construit încet-încet mijloace de reconciliere, de purificare morală (conform ideii pe care erau în stare să o aibă despre morală și despre păcat) și au crezut că își răscumpără greșelile prin darurile pe care le făceau zeilor. Echivoc aparte, dar nu mai straniu decît cele care se întîlnesc pe întreaga linie a compromisurilor dintre practicile apărute din mentalitatea magică și ideile mai puțin grosiere pe care se sprijină religiile. Localizarea zeilor, prin artificiul consacrării, în temple și în imagini, protejarea caselor și a construcțiilor prin sacrificiul de întemeiere sînt acte de magie rațională. Dar la ce serveau victimele umane sau animale strivite sub stîlpii sau sub zidurile unei locuințe sau ale unui oraș, sau ale unui templu? Rituri de inițiere prin care sălbaticii se amăgesc a face oameni, magicieni, șefi – toate sînt un joc creat de fantezia umană. Au însă efect mai real cele prin care indivizii aleși sînt învestiți cu puteri superioare sau cu nemurire, în religiile celor civilizați? Iar tributul care se plătea zeilor protectori ai cetăților – nenumăratele sacrificii prin care oamenii își închipuiau că merită protecția lor (chiar presupunînd că destinatarii ar fi existat) – avea mai mult temei de existență decît ofrandele alimentare aduse spiritelor, care nu mănîncă, sau decît ritul magic săvîrșit pentru a dirija forțe la care omul nu ajunge?

Fie că ar urmări un efect pozitiv sau negativ, fie că ar pretinde a aduce binele temporal și material sau binele spiritual și moral (nemurirea omului), fie că ar vrea să îndepărteze răul (răul fizic, al bolii, și răul moral, al păcatului), acțiunea sacră se pierde în gol, iar ideile pe care se sprijină sau prin care încearcă să se justifice sînt la fel de fragile. Economiile mîntuirii nu sînt în sine ceva mai solid, mai bine dovedit, mai ferm garantat decît riturile totemice ale populației arunta din Australia. De la acestea la celelalte nu este atît de departe pe cît s-ar putea presupune la prima vedere, iar dacă credincioșii civilizați privesc magia sălbaticilor cu dispreț, aceasta se datorează faptului că, în privința spiritualității și a moralității, calitatea superioară a propriei lor magii îi face să se iluzioneze în privința fondului naturii acesteia. Există tot atîta magie în a pretinde că divinitatea poate fi înduioșată printr-o

rugăciune, că se poate obține fericita nemurire și că se poate intra în comuniune cu Ființa supremă prin intermediul unui sacrament, cît este în a vrea să produci un fenomen natural prin forța unei incantații și printr-o mimică oarecare. Cadrul acțiunii sacre s-a schimbat, obiectul ei, de asemenea, dar procedeul ei, resortul ei, caracterul ei esențial rămîn aceleași. Este o proiecție în afara realității a activității mistice, un elan care decurge din om și care nu face altceva decît să o pună în mișcare, deoarece termenul acestei acțiuni îi scapă. Dacă, așadar, acest efort religios al omului are vreo valoare, aceasta poate fi doar ca efort, rezultatele pe care și le promite nefiind niciodată verificate de nimeni. Pentru a fi mai bine studiate în religiile superioare, motivele mărturisite de credința mistică nu sînt nici mai stabile în principiu, nici mai confirmate în experiență decît cele cu care se însărcinează magia oamenilor necivilizați.

În creștinism, sacrificiul s-a refugiat, pentru a spune astfel, într-un simbol comemorativ al unei jertfe; sau, mai degrabă, al interpretării date morții lui Cristos, înțelese ca sacrificiu consimțit de către victima însăși. Acest sacrificiu, moartea lui Isus, devine o acțiune sacră în virtutea impactului mistic care îi este atribuit, iar comemorarea mistică a morții lui Isus este de asemenea un sacrificiu deoarece, în conformitate cu procedeul mentalității magice, în ochii credinței, ea se identifică cu sacrificiul însuși. În ciuda amestecului de idei morale care se asociază cu aceste concepții, într-o mai mare măsură decît în cazul altor culte, este destul să se observe elementele din care este constituită ideea acestui sacrificiu, teoria sau mitul mîntuirii, pentru a se vedea felul în care se leagă de cele mai autentice concepții ale magiei primitive.

Întreaga economie a mînturii creștine se întemeiază pe calitatea reprezentativă a lui Cristos mîntuitorul. Se presupune că umanitatea păcătoasă avea nevoie să fie curățată de păcat, pentru a-și împlini destinul nemuritor; și, mai întîi, că există o umanitate, o colectivitate ai cărei membri sînt atît de solidari unii cu ceilalți încît, păcătoși fiind cu toții, unul singur, în condiții speciale, poate face o ispășire care va conta pentru toți. Aceasta este concepția întru totul magică a individului reprezentant al speciei, contînd pentru specie, încarnînd specia: ideea ultimului snop reprezîntînd recolta, a primului născut reprezentînd turma, a șefului reprezentînd tribul, a regelui reprezentînd poporul. Primul om, Adam, va reprezenta, prin anticipare, umanitatea și, într-o oarecare măsură, va fi autorul păcatului la nivelul întregii umanități; el va fi păcatul în toți descendenții săi. Isus va reprezenta aceeași umanitate spre expiere și va deveni autorul unic al mîntuirii; și el va fi păcatul tuturor; dar pentru a-l distruge, murind el însuși, și pentru a deveni, în toți credincioșii, prin mijlocirea botezului și a euharistiei, un principiu al vieții eterne[1790].

[1790] În ciuda formei sale scolastice, nimic nu este mai în spiritul magismului primitiv decît doctrina conciliului de la Trent asupra păcatului originar și a mîntuirii: „Si quis praevaricationem sibi soli, et non ejus propagini, asserit nocuisse; et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae; anathema sit... . Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, et non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis justificatio et sanctificatio et redemptio, aut negat ipsum Christi Jesu meritum per baptismi sacramentum in forma ecclesiae rite collatum, tam adultis quam parvulis applicari: anathema sit". *Sessio* v *Decretum super peccato originali*, 2, 3. Nu s-ar spune că există un singur păcat al umanității, în întregime în

Cristos, aşadar, a fost victima divino-umană a sacrificiului prin care umanitatea trebuia salvată; a fost învestit cu acest rol prin faptul că era Cristosul predestinat, adică, în gîndirea lui Paul şi a eleno-creştinismului, tipul celest al umanităţii, om divin, om-zeu. În felul acesta el a intrat în categoria zeilor mîntuitori, a Osirişilor, Atişilor, Dionisoşilor, Mithrilor, dar cu un rol mai bine definit şi mai moral, deoarece el îşi săvîrşise actul mîntuitor între un Dumnezeu suveran, a cărui trăsătură esenţială era justiţia, şi o umanitate largă, căreia îi era extrem de limpede că el avea să-i răscumpere păcatul şi să o elibereze de moartea veşnică.

Aşadar, concentrarea păcatelor oamenilor se face asupra lui Isus, aşa cum aceea a păcatelor lui Israel se făcea odinioară, anual, asupra ţapului ispăşitor. În ambele cazuri, mirajul mistic este acelaşi. Mirajul creştin este mai mare şi mai frumos decît cel evreiesc, dar nu este tot un miraj? Doar într-un vis se pot aduna păcatele oamenilor, trecute, prezente şi viitoare, deasupra unui singur cap, pentru a fi distruse împreună cu acesta; numai dacă nu cumva păcatul însuşi este o realitate subzistentă în indivizi, caz în care himera mînturirii ar fi dublă. Dar această idee de păcat, de rău moral, nu este iluzorie decît în parte; cea a distrugerii sale universale prin moartea unei fiinţe umane, reprezentante a umanităţii, nu poate fi iluzorie decît pe jumătate.

Este adevărat că tradiţia creştină nu s-a ţinut de ideea pe care a dezvoltat-o Paul în Epistola către galateni şi în Epistola către romani, a eliminării pur şi simplu a păcatului uman prin moartea lui Cristos, care îl încarnase în acest scop. Ea a combinat această idee cu o alta, care nici ea nu-i este străină lui Paul atunci cînd atribuie o valoare meritorie actului de ascultare pe care l-a făcut Isus acceptînd moartea. Isus, spune Apostolul, avea în cer formă de zeu, şi, în loc să rîvnească la divinitate, el s-a lipsit, s-a golit de gloria sa divină, făcîndu-se smerit pînă la moarte, la moartea pe cruce; de aceea l-a glorificat Dumnezeu, dîndu-i un nume, creîndu-i o demnitate şi o putere deasupra tuturor numelor şi a tuturor puterilor, pentru ca tot ceea ce există în cer, pe pămînt şi dedesubt, să se prosterne în adoraţie dinaintea acestui Isus[1791]. În felul acesta, Cristos a fost demn de gloria divină obţinută prin învierea sa, dar nu a cîştigat această glorie doar pentru el, ci pentru cei predestinaţi, care muriseră în păcat împreună cu el şi înviaseră în el, pentru veşnicie. S-a spus imediat, iar noi l-am auzit în această chestiune pe autorul Epistolei către evrei, că sîngele lui Isus fusese prezentat de el însuşi pe altarul cerului, pentru expiere, pentru reparaţie, pentru compensarea tuturor păcatelor[1792]. Aşadar, nu a existat decît sîngele vărsat, nu a existat decît moartea distrugătoare, consimţămîntul, darul pe care l-a făcut Cristos însuşi, acceptarea suferinţei şi oblaţia sîngelui său, şi viaţa sa sacrificată. Se credea că suferinţa, mai ales suferinţa în mod voluntar acceptată, răbdător suportată, era o expiere, iar această expiere, împlinită de către un drept, se presupunea a fi vrednică de iertare pentru păcătoşi, care nu sufereau deloc şi care profitau astfel de suferinţele nemeritate ale celui drept.

Fără mare efort de gîndire, recunoaştem aici o transpoziţie a mecanismului magic al expierii şi sublimarea celui mai abominabil dintre sacrificii, sacrificiul uman. În virtutea analogiei pe care o aflăm între suferinţă şi sacrificiu, s-a considerat că suferinţa era o modalitate de sacrificiu şi că în acest sacrificiu, ca şi în celălalt, Dumnezeu (un zeu iubitor de pedepse) găsea, dacă nu o mare plăcere, cel puţin o reparare a onoarei – concepţie profund imorală, în ciuda tendinţei sale morale. Dacă

Adam, pentru ofensă şi pedeapsă, şi în Cristos, pentru expiere şi redempţiune, cum umanitatea însăşi se află, în întregime, în aceşti doi capi?

[1791] *Fil*., II, 6-11.

[1792] *Evr*., IX, 11-14.

păcatul a pus omul în afara ordinii divine, este oare suferința, mai ales suferința celui inocent, pătimind pentru vinovat, cea care îl poate aduce înapoi? Aici suferința nu este decît un succedaneu al sacrificiului ritual; moartea însăși este cuprinsă în ea, iar pe această cale moartea lui Cristos a putut deveni un sacrificiu. Dar acest nou gen de sacrificiu, ca atare, nu este realmente mai eficace decît cel vechi. Suferința este suferință, moartea este moarte; nici suferința, nici moartea nu repară moral greșelile celui care suferă și care moare; cu atît mai mult nu le repară pe ale altuia. Isus însuși considera că unicul remediu al păcatului este pocăința sau schimbarea vieții. Considerarea mistică a iertării divine nu îl împiedică să-și întemeieze raționamentul pe fond. O deviație a voinței nu se corectează decît prin redresarea ei. Suferința există în mod independent de greșeală; uneori, ea poate fi consecința aceleia, dar, la drept vorbind, ea nu este nici pedeapsa, nici compensația, nici expierea, nici remediul. Valoarea morală a celui care suferă nu este mai potrivită să creeze un capital de grație pentru masa păcătoșilor, decît este sacrificiul de victime umane din cadrul Thargeliilor de la Atena spre îndepărtarea flagelurilor care devastau sau care amenințau Attica; ori decît este sacrificiul țapului ispășitor spre a-i pune instantaneu pe evrei în perfectă stare de justiție. Dumnezeu a fost prea puțin înțelept vînzîndu-și iertarea pe jertfa vreunui miel bun de holocaust sau a vreunei capre potrivite „pentru păcat"; dar oare a fost mai puțin lipsit de minte și mai puțin odios socotind că moartea inocenței personificate în Cristos era mijlocul cel mai convenabil de a termina cu păcatul și că sîngele celui drept, oferit prin ascultare, era răscumpărarea necesară pentru toate ofensele speciei umane? Toată această compatibilitate dintre păcate și iertare nu este decît o reducere spiritualizată, moralizată, subtilizată a ritualurilor magice de purificare; este o magie care întrețese considerațiile morale cu combinațiile ei, dar rămîne o magie.

Sacramentul euharistic perpetuează sacrificiul de pe cruce spre a administra credincioșilor, la nesfîrșit, binefacerea; el realizează unirea lor cu Cristos și a tuturor în el, pentru viața eternă. Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu; participînd la trupul deificat al lui Cristos, însuși credinciosul participă la apoteoza umanității, în Isus. De la începutul religiilor, acest simbol al comuniunii mistice, acest sacrament comunicator al virtuții nu a variat în principiul său. Clanul Cangur al populației arunta mănîncă niște cangur la marile ocazii, pentru a întreține în indivizi virtutea sau spiritul totemului. Mulți dintre cei ne-civilizați sau dintre semi-civilizați au băut, de asemenea, sîngele dușmanilor lor uciși, pentru a încorpora curajul acelora. Mistii lui Dionisos devorau cu multă poftă taurul sau iedul care îl încarna pe zeu, ori iedera, care reprezenta un alt corp al spiritului acestuia: în felul acesta, intrau în comuniune cu zeul, erau ei înșiși posedați de Dionisos; la acești posedați de zeu au apărut mai întîi, în țările elenice, credința fermă într-o fericită nemurire. Cristos murind este un alt Dionisos dezmembrat prin sacrificiu, și cum, la modul mistic, sacramentul cinei este Cristos murind, în sacramentul cinei se mănîncă trupul și se bea sîngele lui Cristos. Lăsînd deoparte frenezia bacantelor – dar trebuie să ne amintim că primii creștini, cu ocazia reuniunilor lor cultuale, au cunoscut extazuri în Spirit, mai mult sau mai puțin extravagante –, ideea esențială a euharistiei creștine este întocmai ca cea a omofagiei dionisiace, iar ideea esențială a omofagiei dionisiace este întocmai ca cea a comuniunii totemice la populația arunta din Australia, în ceea ce privește elementul simbolic, de procedeu mistic, de forță magică a acțiunii sacre.

Diferența constă în aceea că totemul se află în mod natural în totemul însuși; că spiritul lui Dionisos se află în victimele sale și în iederă prin intermediul unei participări mistice speciale, nu prin identitatea cu spiritul speciei animale a taurului sau a iedului, sau cu cel al speciei vegetale a iederei – deși, la origine, această

participare mistică trebuie să fi decurs dintr-o concepție întru totul analoagă cu cea totemică –; că, în comuniunea creștină, manifestarea și comunicarea spiritului divin se fac printr-o dublă încorporare, a lui Dumnezeu în Cristos și a lui Cristos în euharistie, aceasta din urmă fiind mijlocul prin care credinciosul ajunge la Dumnezeu cuprinzîndu-l pe Cristos. Acestei diferențe în economia simbolului mistic îi corespunde o diferență în obiectul său: la populația arunta – virtute a totemului, care apare mai ales ca putere exercitată asupra speciei totemice înseși în interesul tribului (și, de altfel, la cutare trib african, de pildă, spiritul totemic poate fi un tip de protector mistic pentru clan, ceea ce ne apropie mai mult de religii și de comuniunea divină în cultele religioase); în cultul dionisiac – mai întîi, principiu de viață naturală (a cărui acțiune pare a se extinde la toate speciile vii, în principal la cele cu care se hrănește omul, bacanții și bacantele devenind cei care cooperează cu Dionisos la opera naturii), iar apoi, comuniune cu acest zeu, în invizibila sa nemurire (deoarece spiritul naturii devine zeu nemuritor); în creștinism – viață eternă a unicului Dumnezeu, comunicată în nemurire prin intermediul lui Cristos.

În orfism și, în oarecare măsură, în toate misteriile păgînismului greco-roman, inițiarea cere o formă de viață reglată, o disciplină a nemuririi. În creștinism, candidatul la nemurire, cel care a primit spiritul lui Dumnezeu și al lui Cristos, este sfînt, trebuie să fie astfel, este socotit a fi astfel, presupunîndu-se că spiritul este principiul oricărei acțiuni bune. Dar, lăsînd la o parte aspectul moral al comuniunii mistice în grade superioare, acest principiu al său (care a făcut din el parte a unei magii transcendente), nu rămîne el același cu cel al magiei simple?; oferă el rațiunii mai multe garanții? Numai pentru credință este adevărat că virtutea totemului se întreține la oamenii din clan prin comuniunea totemică sau că protecția spiritului totemic le este asigurată pe această cale; doar pentru credință era adevărat că comuniunea victimei dionisiace conferea puteri speciale asupra naturii sau că ea oferea un privilegiu de bunătate pe cealaltă lume; doar pentru credință este adevărat că comuniunea euharistică unește pe credincios cu Cristos-Dumnezeu, în viața prezentă, pentru nemurire!

II

Așadar, istoria acțiunii sacre apare ca istorie a celei mai stăruitoare iluzii de care a putut fi posedată, de care încă este pătrunsă omenirea. Efort neîncetat, confuz și nesigur, costisitor, desigur, dureros și revoltător în multe momente, în fond, irațional și van, pentru a cumpăra liberul uz al lucrurilor acestei lumi – lucruri care se află în mod natural la dispoziția omului și pe care nu avea decît a le folosi cu înțelepciune, conform nevoii sale, dacă ar fi fost în stare de această înțelepciune; pentru a cumpăra prosperitatea națiunilor – prosperitate care depinde de acestea, pe de o parte, iar de altă parte, de cauze sau de accidente pe care nu le stăpînește nici o voință arbitrară; în sfîrșit, pentru a cumpăra preafericita nemurire – avantaj nesigur, imperceptibil și care, în măsura în care ar putea corespunde unei realități, nu depinde de nici un ritual sacrificial, de nici un simbol al mîntuirii. Acțiune magică în punctul ei de plecare, sacrificiul nu a încetat niciodată să fie astfel, dezvoltîndu-se ca un soi de răscumpărare universală pentru mîntuirea oamenilor, în timp și în eternitate.

Nimic nu ar fi mai lesne, dar, totodată, nimic nu este mai lipsit de utilitate decît a discuta despre nesăbuita risipă de bunuri și de vieți, chiar și umane, care s-a făcut în vederea atingerii de scopuri himerice. S-au făcut multe eforturi, multă risipă, s-a pierdut în oblații ceea ce a fost mai bun, în slujba unor forțe imaginare și pentru avantaje nu mai puțin imaginare decît aceste forțe. Este neîndoielnic că toate aceste resurse au putut, ar fi putut căpăta o utilizare rațională, folositoare, conformă naturii

lor. Spiritele pozitive și care nu au în vedere decît aspectul economic al lucrurilor vor considera și vor dovedi lesne că religia a exploatat umanitatea la nesfîrșit, fără a-i procura nimic din ceea ce i-a promis.

Cu toate acestea, nu putem nega faptul că eroarea – căci eroare este – care a produs acest rău a fost inevitabilă; că, în ansamblu, ea nu a fost o înșelătorie; că umanitatea s-a aruncat spontan în ea, că s-a complăcut în ea, că îi repugnă să se elibereze de ea și că pretinsul rău, oricît de oneros ar fi fost în sine, nu a apăsat-o realmente destul încît să fie nevoită a se elibera de ea. Există aici un fapt remarcabil și care trebuie să prevină împotriva unei judecăți pripite, sumare, exclusive asupra inutilității absolute a sacrificiilor, inutilitate care ar implica-o pe aceea a religiilor. Toate aceste credințe lipsite de consistență, toate aceste practici inutile și, sub multe aspecte, ruinătoare trebuie să fi avut în viața societăților umane o utilitate cel puțin relativă (pe care, fără îndoială, și-o păstrează încă), altfel nu se poate ca aceste societăți să nu fi ajuns la o completă distrugere și n-ar fi atît de dificil azi să se accepte inanitatea celor mai mulți dintre oameni. Dacă umanitatea nu ar fi trăit astfel și dacă încă nu ar trăi din aceste himere, ar fi fost moartă de multă vreme sau ar fi renunțat la ele.

Cîștigul pe care l-a găsit astfel nu a fost niciodată cel pe care îl căuta, dar nu se poate ascunde faptul că ea a aflat avantaje morale de care, fără dubiu, avea nevoie mai mare decît de bunurile particulare la care nădăjduia de pe urma operațiunilor mistice. Aceste avantaje, care se regăsesc pe întregul parcurs al evoluției religioase, care îi marchează progresul, nu sînt mai puțin lesne de verificat decît inconsistența credințelor și a practicilor; și este neîndoios că se poate spune că în relația dintre această inconsistență și realitatea acestor indiscutabile avantaje se află misterul religiei și, aproape că am fi tentați să adăugăm, misterul cunoașterii umane sau misterul umanității.

Avantajul care îl izbește pe observator numaidecît și care determină toate celelalte avantaje este încrederea, încrederea în viață, dobîndirea certitudinii de a exista. Condiția umană a umanității pe pămînt a fost dintotdeauna aceea a unei lupte în care omul, înzestrat fizic într-o măsură care nu îl punea deasupra celorlalte animale, depășește celelalte ființe și se depășește pe sine prin inteligență și prin voința asupra căreia cugetă. Chiar în stare civilizată, el încă traversează crize anevoioase, care necesită o desfășurare tot mai mare a resurselor sale intelectuale și morale. Începuturile i-au fost terifiant de dure, și îl vedem încă de la început preocupat să se asigure împotriva pericolelor reale sau imaginare de care se simte amenințat. Din pricina mentalității sale copilărești, chiar și realitatea capătă aparențe fantastice; de aceea ni se pare că s-a luptat mai ales cu aceste himere. El reacționează, magia primitivă fiind tocmai această reacție împotriva impresiilor neliniștitoare sau terifiante pe care natura i le dă omului sălbatic. Aflat la îndemîna elementelor, a anotimpurilor, a ceea ce pămîntul îi oferă sau îi refuză, a norocului și a ghinonului la vînătoare sau la pescuit, la voia întîmplării și în luptele cu semenii, el crede a găsi un mijloc de a rîndui prin simulacre de acțiune aceste șanse mai mult sau mai puțin nesigure. Acest fapt nu servește la nimic în raport cu scopul propus, însă omul capătă încredere în întreprinderile sale și în sine, îndrăznește și, într-adevăr, îndrăznind, obține mai mult sau mai puțin din ceea ce vrea – încredere rudimentară și înspre o viață umilă, dar nu mai puțin începutul curajului moral.

Cînd organismul social s-a perfecționat, încît tribul a devenit popor, iar acest popor și-a desemnat zeii săi și religia sa, această religie dădea forța conștiinței naționale, iar în serviciul zeilor se afla garanția securității, pentru prezent, și a prosperității, pentru viitor. Zeii sînt o expresie a încrederii de sine pe care o capătă poporul; dar această încredere se alimentează din cultul zeilor; oamenii își închipuie

că zeii nu le vor abandona neamul, dacă sînt bine slujiți și, slujindu-i pe zei, oamenii se mențin pe sine într-o stare de speranță. Oricît de îngust și de egoist a putut fi acest sentiment național, el a fost sprijinul societăților antice, un factor de progres uman, și nu i se poate nega carcaterul moral, chiar dacă gradul său de moralitate nu era mai ridicat decît caracterul moral al încrederii pe care o oferea, datorat devotamentului pe care îl inspira. Într-o anumită măsură, el a putut moraliza pînă la ideea sacrificiului uman. Tragicii greci justificau retrospectiv sacrificiile umane pe care le povestea mitul, invocînd interesul național, iar Euripide pune în gura Ifigeniei, înainte de a fi jertfită la Aulis, aceste cuvinte: „Dau deci țării viața-mi”[1793]. În Biblie, fiica lui Jephte nu folosește alt limbaj[1794], iar regatul lui Moab este considerat a fi scăpat de asuprire prin sacrificarea de către regele Meșa a fiului său mai mare[1795]. Credința în sacrificiu a făcut să se comită mii de atrocități. Dar credința în sacrificiu a reînsuflețit adesea încrederea popoarelor și le-a salvat de la pieire.

În fiecare om există o luptă nu mai puțin reală decît cele pe care oamenii le dau între ei, lupta pasiunii naturale împotriva datoriei, a apetitului senzual împotrvia idealului, a egoismului împotriva simțului umanității. Pentru a duce această luptă, un sentiment de încredere interioară nu a fost mai puțin indispensabil decît credința în patrie sau în zeii ei, în cazul luptei dintre națiuni. În cea mai mare parte, acest gen de curaj a fost extras mai întîi, și încă este, din familiaritatea cu zeii, mai ales cu cei care se presupun a da nemurirea, din comuniunea concretă cu spiritul lor. Nu Aristofan i-a împrumutat această rugăciune lui Eschil: „Demeter, hrana sufletului meu, / Mai vrednic fă-mă de misterul tău!”[1796]. Euharistia este sacramentul milei creștine și este sigur că sacramentul contribuie la întreținerea spiritului creștin. Riturile care dau nemurirea au fost, așadar, au devenit, cel puțin într-o anumită măsură, un impuls spre curaj interior și sentimente umane, în opoziție cu egoismul natural. Nu s-a dovedit niciodată că ele ar furniza viața veșnică, dar garanția vieții veșnice, după cum am avut deja ocazia să vedem, este mai ales o asigurare care se procură spre a suporta cu curaj povara vieții prezente și de a înfrunta cele mai dure obligații ale acesteia. Este o formă mai înaltă și mai morală de încredere în viață.

Această încredere morală în viață, ale cărei etape doar sau forme principale le-am arătat mai sus, este sentimentul de care depinde valoarea oamenilor, norocul popoarelor și viitorul umanității. Așadar, nu trebuie spuse prea multe lucruri rele despre acțiunea sacră, care a înlesnit această dezvoltare. O singură religie a vrut mai degrabă să combată această încredere, pretinzînd a elibera omul de viața sa și a-l salva astfel, conducîndu-l la o impasibilitate și la o imobilitate vecine cu neantul. Aceasta este budismul, iar budismul a renunțat la sacrificiu. Aici nu există nici sacrificiu sîngeros, nici sacrificiu, la drept vorbind, deoarece nu este nimic de cerut zeilor și nici nu se caută unirea cu aceștia. Ofrandele de ulei, lapte, miere nu sînt interzise, dar utilitatea lor este secundară. „Un alt sacrificiu, mult mai ușor de oferit decît acesta, și totuși superior și mai aducător de binecuvîntări este atunci cînd se dau pomeni călugărilor pioși și se construiesc locuințe pentru Buda și pentru

---

[1793] În momentul sacrificiului ei, Ifigenia îi spune Clitemnestrei (*Ifigenia în Aulida*, V, 1368 ș.urm.): „Apoi... nici nu am dreptul aşa de mult a ţine / La viaţa mea, cînd viaţa Elada mi-o reclamă: / Sînt fiica’ntregei patrii, nu fiica ta doar, mamă. ... Dau deci ţării viaţa-mi!... Jertfiţi-mă pe mine, / Apoi plecaţi la Troia, prefaceţi-o’n ruine! / Vieţii mele aceasta să-i fie pomenirea!” Iar lui Ahile: „Lasă-mă Elada să salvez de pot” (trad., P. Dulfu). Aceeaşi idee revine de mai multe ori în această tragedie.

[1794] *Jud*., XI, 36.

[1795] *2Rg*., III, 27; Cf. *supra*, n. 1749.

[1796] Aristofan, *Broaştele*, 879-88; (trad., E. Camilar, H. Mihăescu).

Comunitatea sa. Și mai există o formă mai înaltă de sacrificiu: atunci cînd, cu inimă credincioasă, cineva se pune în slujba lui Buda, a Legii și a Comunității, eliberîndu-se de minciună și de impostură. Și există încă o formă mai înaltă de sacrificiu: cînd, devenit călugăr, cineva nu mai încearcă nici bucurie, nici durere, și se cufundă în sfînta meditație. Dar cel mai înalt sacrificiu pe care îl poate oferi omul, cea mai înaltă grație pe care îi este dat să o atingă, este atunci cînd, în sfîrșit, el ajunge la Eliberare și capătă această certitudine: „Nu voi mai reveni în această lume. Aceasta este forma desăvîrșită de sacrificiu”[1797].

În tradiția brahmanică, deoarece sacrificiul este actul transcendent, absolut, Buda păstrează cuvîntul sacrificiului și își prezintă economia mîntuirii ca pe un sacrificiu adevărat. Din sacrificiu, el nu păstrează însă nici ideea esențială, care este acțiunea concretă, eficace în cel mai înalt grad, nici obiectul ultim, care este viața, plenitudinea și perfecțiunea vieții. Pentru el, sacrificiul nu este decît simpla renunțare, abstinența, quietismul interior, cu scopul de a ajunge la ne-trăire, dacă nu cumva la non-existență. A înțelege astfel sacrificiul, datoria umană, scopul omului înseamnă, în fond, pierderea speranței în viață. Acesta este un rezultat al acțiunii sacre, dar prin eșecul speranței legate de acesta. S-ar spune că, de la neantul acțiunii sacre, încercat sau presimțit cum se cuvine, s-a ajuns la neantul vieții înseși, dacă nu cumva, invers, nu s-a ajuns de la neantul vieții la cel al acțiunii sacre, și, neștiind bine ce a produs realmente acțiunea acesteia sau cel puțin ce a colaborat la sociabilitatea omului și la perfecționarea nedefinită a vieții prin societate, s-a căutat pacea individului în renunțarea absolută, fără alte griji față de umanitate. Or, dacă acțiunea sacră era o iluzie, această dezaprobare a acțiunii sacre în favoarea unei discipline a neantului era o altă himeră, mai deplină, mai opusă naturii lucrurilor și adevărului uman, deoarece se opunea vieții și ajungea la suprimarea acesteia. Acesta este eșecul, desigur, inevitabil, al acțiunii sacre, cel al umanității înseși, și de aceea budismul nu a putut dăinui în rigoarea principiului său; amalgamat cu vechile religii ale Chinei, ale Japoniei, ale Tibetului, a devenit o economie a mîntuirii de un tip destul de comun, paralizat de principiul disperării sale, de idealul său de individualism și de aneantizarea umanității în individ.

Dar încrederea în viață nu este decît o formulă generală a binefacerii pe care acțiunea sacră a furnizat-o oamenilor. I-am văzut rolul în societățile umane, a căror închegare a întreținut-o și a întărit-o, chiar dacă nu a contribuit prea mult la crearea ei. Sub anumite aspecte, ea a fost expresia acesteia, dar omul este astfel făcut încît, exprimîndu-și sentimentele, și le întărește. Acțiunea sacră a fost expresia vieții sociale, a aspirațiilor sociale, a fost în mod necesar un factor al societății. Este destul să amintim felul în care acțiunea sacră a strîns laolaltă tribul, cetatea, a început să strîngă umanitatea laolaltă într-un sentiment al interesului comun, care era și un sentiment de fraternitate. Acțiunea sacră nu a fost doar un factor al vieții, prin încrederea pe care a dat-o vieții, ci și prin consistența pe care a conferit-o legăturii sociale, care era condiția vieții și a progresului. Riturile sălbaticilor sînt jocuri de copii, dar cei care s-au jucat astfel împreună se simt legați altcumva decît prin interesul trecător din cadrul vînătorii comune, al pescuitului sau al expediției de război; ei se simt frați sau, mai degrabă, membri, și unii, și alții, participanți la aceeași viață, pe care o întrețin colectiv. Serviciul divin al zeilor naționali este o absurditate costisitoare, dar cei care contribuie la aceste cheltuieli inutile – David și Solomon, împreună cu poporul lor, înmulțind arderile de tot înaintea arcei lui Iahve Sabaoth, faraonii Egiptului prezindînd cultul straniului lor panteon, Atena celebrînd Panateneele sale, Roma urmînd vechile ei rituri pe care a sfîrșit prin a nu le mai

[1797] Text citat în Oldenberg (trad., Foucher), *Le Bouddha*, 170-171.

înțelege – se simt națiuni, și încă unele puternic unite într-un spirit comun, care mai întîi este un spirit al profundului atașament la chiar națiunea pe care o constituie. Riturile și misteriile păgîne sînt deconcertante prin trivialitatea lor, iar cele ale misteriului creștin sînt astfel prin extrema îndrăzneală a mitului lor. În omofagia lui Dionisos, în mascaradele sacre ale Demetrei și ale lui Mithra se schițează un sentiment de frățietate universală. În creștinism, același sentiment, conștient de sine, este suscitat de euharistie.

De altfel, cunoaștem întregul potențial al acestei legături mistice care leagă viii de morți și constituie societățile umane, dîndu-le perspectiva eternității. Deja în săracele rituri totemice ale populației arunta din Australia, strămoșii, întemeietorii riturilor, acționează într-un fel prin figuranți, astfel încît ritul constituie o unitate mistică a clanului nu doar în prezent, ci în istorie. Ritul creează și întreține conștiința permanentă a acestei societăți primitive. În felul acesta, religiile naționale sînt o dispoziție testamentară a strămoșilor și a fondatorilor. În cadrul ceremoniilor se afirmă în cel mai deschis mod conștiința unității naționale, de la origini pînă în prezent și pentru totdeauna, ritul fiind cea mai înaltă expresie a tradiției naționale și cel mai puternic agent moral al conservării acesteia. Întregul trecut al popoarelor este viu în cultele lor și le susține existența actuală. În creștinism, aceasta este o tradiție artificială care îl leagă de originile umanității, dar este o tradiție, o tradiție care voia să aibă caracter universal, o modalitate de unitate morală a speciei umane, păstrată de la primul om, de-a lungul generațiilor de credincioși: efort incomplet, dar puternic, pentru crearea unei conștiințe a umanității în credința și comuniunea lui Cristos veșnicul și pentru crearea conștiinței Bisericii; iar această conștiință întemeiată pe ritul mesei, întreținută prin el, dă, încă de la început, unitate creștinismului.

Așadar, înainte de a condamna tăios mirajul religiei și aparatul acțiunii sacre, ca simplă risipă de resurse și de forțe sociale, este potrivit să se observe că, deoarece religia este o formă a conștiinței sociale, iar acțiunea sacră este expresia acestei conștiințe, pierderea a fost compensată printr-un cîștig, și că, în ceea ce privește pierderile pur materiale, acestea nu puteau fi evitate. În plus, tipul de contribuție sacră cerut astfel făcea corp comun cu ansamblul renunțărilor, al contribuțiilor care constituie în orice societate umană condiția echilibrului și a conservării ei. Se mai poate spune că, vreme îndelungată, în societățile umane, serviciul public (în sensul strict, experimental și laic al cuvîntului) nu exista, acesta confundîndu-se mai mult sau mai puțin cu serviciul religios. În consecință, la început, îndatoririle sociale au fost înțelese sub formă de tributuri și de interdicții religioase; de asemenea, ca îndatoriri, adică ca obligații morale, nu ca simple practici ce își aveau unica rațiune de a fi în interesul celui care li se supunea. Dacă, într-un sens, îndatorirea socială este constituită din constrîngeri și din renunțări cerute pentru binele comun, pentru viitorul societății, pentru cel al umanității, care pot ajunge și care ajung frecvent la sacrificiul vieții, religiile au fost și încă sînt o rodnică ucenicie a îndatoririi sociale.

Aceasta nu înseamnă că religiile instituite în decursul istoriei pot oferi la infinit acest serviciu societăților pe care le-au generat. Acțiunea sacră nu rămîne acțiune sacră și nu își produce efectul social decît dacă este susținută și animată de credință, care, ea însăși, se înflăcărează în cadrul acestei acțiuni. Ea devine ineficace și inutilă – pentru a folosi termenii cei mai slabi – imediat ce credința o părăsește. Riturile magice sînt neglijate sau se fac ajustări ale acestora, imediat ce se observă insuficiența sau inanitatea lor. Dacă subzistă alături de o religie superioară, care le respinge fără a le crede ineficace, observăm cum apare acest monstru, vrăjitorul, care este un monstru doar pentru că, simplu particular, folosește în detrimentul

particularilor, fără a-i păsa de viața comună, de interesele și de îndatoririle ei, rețetele misterioase și malefice de care se consideră că nu trebuie să se facă uz împotriva membrilor grupului social. Atunci cînd profeții lui Israel au declarat că Iahve nu avea nevoie de sacrificii și chiar că nu-i păsa de ele, ei au întemeiat un principiu care nu ducea la altceva decît la ruina economiei cultului național, care servea doar la a crea un curent religios cu tendință universalistă, din care a apărut creștinismul, renegînd iudaismul și economia cultului mozaic. Vechile culte ale imperiului roman au sucombat în fața creștinismului, care ajungea să arate inconsistența mitologiei antice și zădărnicia practicilor păgîne. Critica protestantismului cu privire la tradiția Bisericii catolice nu doar a spart unitatea creștinismului occidental, ci, în diferite modalități, a atenuat noțiunea de sacrificiu al lui Cristos și a mesei euharistice, atît de mult încît, la sfîrșit, o critică fără preocupări confesionale s-a gîndit să constate că prestigiul creștinismului – ca revelație a lui Dumnezeu și ca religie a mînturiii veșnice – ținea, ca oricare altă religie, doar de credința adepților săi. O dată risipit mirajul credinței, toate beneficiile pe care și le închipuie credinciosul de pe urma acțiunii sacre și cele pe care le obține în realitate dispar în neant. Numai credința face minuni, credința fiind cea care salvează. Acțiunea sacră fără credință nu este decît un simulacru gol și ineficace. Imediat ce prestigiul lor s-a risipit, vechile simboluri și vechile rituri nu sînt altceva decît un obstacol în calea progresului ulterior al umanității.

Cu siguranță, credința pozitivă a creștinului în acțiunea sacră este preferabilă credinței negative a budismului în eficacitatea renunțării sale la viață. Viața este viață. Este absurdă negarea existenței. Este stupid a o bagateliza, este rău să i se vrea aneantizarea. Legea vieții nu poate fi decît viața și dezvoltarea ei. Dar, dacă, la început, ca urmare a unei confuzii a ideilor, a lipsei de experiență mentală, a infantilismului de spirit, omul a gîndit în modalități magice, pentru ca în urma corectării gîndirii magice el să gîndească în modalități religioase, transformînd magia în sacrament, neavînd puterea de a se elibera dintr-o mișcare de iluzia primă – și întreaga istorie a acțiunii sacre arată că lucrurile stau astfel –, iluzia acțiunii sacre, chiar dacă este mai conformă cu adevărata natură a omului decît iluzia nirvanei, este tot o iluzie. Scopul vieții nu este neantul; viața nu se dobîndește, nu se cumpără, nu crește prin magia sacrificiului ritual. Oricît de utilă, de necesară, chiar relativă ar putea fi, imediat ce apare iluzia principiului ei și a aplicațiilor ei speciale, acțiunea sacră nu poate fi un mijloc al vieții și chiar devine un obstacol pentru aceasta. Supraviețuirea magiei primitive în cultele naționale le-a paralizat mai mult sau mai puțin; supraviețuirea religiilor naționale în economiile mîntuirii le-a redus pe acestea din urmă. Ar fi temerar să spunem că, în cele din urmă, economiile mîntuirii s-au așezat în calea mai marii dezvoltări a umanității?

Totuși, umanitatea nu poate exista fără încredere în viață, nici fără legătura din care este făcută societatea, nici fără devotamentul fără de care nici o societate nu este viabilă. Cum ar subzista ea fără religia care creează această încredere, care consacră această legătură și care încurajează acest devotament? A spune că aceste trei valori, care ni se prezintă ca roade ale religiei, vor subzista ușor, religia însăși dispărînd, ar însemna a nega evidența, deoarece nimic de pe această lume nu subzistă fără dificultăți, umanitatea urmîndu-și cursul prin luptă. Însă cele care cad sînt religiile. La drept vorbind, religia nu moare. Religiile nu au fost niciodată altceva decît conștiința de sine la care ajungeau societățile, iar acțiunea sacră nu a fost decît un mijloc de a împlini această conștiință. Mai larga conștiință a unei societăți umane, către care tindeau economiile mîntuirii și pe care nu au știut deloc să o elibereze de mentalitatea magică, este pe cale să crească; crescînd, ea face să izbucnească vechile tipare ale gîndirii teologice și ale sacramentelor eficace; ea a

crescut printr-o observație mai atentă a Universului și a umanității. Nevoile ei sînt nevoile eterne ale omului, nevoia religioasă de încredere în viață, nevoia religioasă de coeziune socială, nevoia religioasă de devotament față de societate. Ea va trebui și va putea să răspundă acestor nevoi altfel decît prin procedeele iluzorii ale magiei antice. Nimic nu o împiedică să capete încredere în ea însăși, așa cum a făcut mereu, dar fără a se înșela asupra fundamentului și a obiectului proprii acestei încrederi. Nimic nu o împiedică să simtă forța necesității rodnice a legăturii sociale, dar fără a se încărca de simboluri care acum mai degrabă o fac obscură și o încurcă decît o fac limpede și o însuflețesc. Nimic nu o împiedică să perceapă cu claritate ceea ce cere binele comun de la abnegația consimțită de toți și de fiecare dintre membrii unui corp social, dar fără a înmulți renunțările denudate de adevărata utilitate, care fac rău societății în loc de a o servi.

Lucrul la care sîntem forțați să ajungem în chip de concluzie a acestui lung studiu este că acțiunea sacră, ca atare, nu a fost întodeauna inutilă: ea și-a avut utilitatea reală, necesitatea relativă, ca formă, mai mult sau mai puțin conștientă și mai mult sau mai puțin bine înțeleasă, a îndatoririi sociale și umane. Datoria rămîne sacrificiul indispensabil și obligatoriu, singura adevărată, singura eficace, deoarece îndatorirea nu este doar calculul îngust a ceea ce fiecare are a suprima din rîndul plăcerilor sale pentru ca ceilalți să îl suporte și ca toți să subziste, ci este devotamentul activ și neîncetat prin mijlocirea căruia umanitatea a reușit nu doar să trăiască, ci să trăiască mai bine, să devină mai bună și să-și înnobileze existența. Este cît se poate de sigur că practicarea acestei datorii, că această formă sublimă de acțiune religioasă cere o credință și un sentiment religios care să o sprijine; dar trebuie să ne înțelegem asupra naturii acestei credințe, asupra caracterului acestui sentiment și să eliminăm echivocul din uzul cuvîntului religie. Credința despre care este vorba nu este adeziunea la vechile credințe, deja perimate, păstrată prin torturarea sufletului; sentimentul nu este cel al unei uniuni mistice în sînul unei ființe metafizice transcendente; religia nu este cultul, interior sau exterior, al forțelor invizibile. Credința este simpla încredere, încrederea veșnică în viață, încrederea acordată mai ales voinței de a trăi, dar care implică o credință în adevăr, în bunătate, în frumusețe, esențiale pentru viață, și în posibilitatea nesfîrșită de perfecționare a acesteia. Această credință se exprimă prin idealul înălțării morale a existenței noastre, a obiectului ei, și prin idealul progresului ei. Sentimentul este de iubire pentru umanitate: nu a umanității abstracte, ci a umanității trăitoare, a celei în care trăim, a celei pe care o servim, adică și în primul rînd, a societății din care facem parte, pentru care trăim, a patriei care ne dă lumină, a nației care ne-a crescut, pentru care trăim, muncim și murim, în rolul, fie mai umil, fie mai mare, care ne este atribuit în cadrul operei comune. La urma urmelor, această operă este aceea a umanității, deoarece, mai devreme sau mai tîrziu, umanitatea beneficiază de aceasta. Religia este respectul dreptului, al oricărui drept, al dreptului fiecărui individ în cadrul societății umane, al dreptului societății umane asupra fiecărui individ; religia este respectarea umanității din noi și din semenii noștri. Se poate spera că acest respect va ajunge să fie pentru oameni o fericire mai eficace decît a fost vreodată considerația față de forțele insesizabile – imagini flotante ale umanității care se căuta pe ea însăși și care credea că găsește în acei idoli sprijinul pe care, în realitate, îl găsea în propria ei inimă.

Bibliografie

Adam de Brême, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, 1075-1080.

Apollonius Rhodius, *Argonautika* [*Argonauticele*. Studiu introductiv, comentarii, note, text bilingv, indice de Maria-Luiza Dumitru Oancea, București, Editura Universitară, 2013].

Aristofan, *Broaştele* [în *Teatru*. Traducere de E. Camilar și H. Mihăescu, București, ESPLA, 1956].

Aristofan, *Lysistrata* [în *Trei comedii*. Traducere în versuri, introducere și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2017].

Aristofan, *Pacea* [în *Teatru*. Traducere de E. Camilar și H. Mihăescu, București, ESPLA, 1956].

Aston, William George, *Shinto. The Way of the Gods*, London, 1905.

Barth, August, *Oeuvres*, I, Paris, 1914.

Batchelor, John, *Ainu and Their Folk-lore*, London, 1901.

Biblia [*Biblia sau Sfânta Scriptură*. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, (...) redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001].

Benzinger, Immanuel, *Tabernacles*, în *Encyclopedia Biblica*, IV, 1903.

Cheyne, Thomas Kelly & J. Sutherland Black (ed.), *Encyclopaedia Biblica. A Critical Dictionary of the Literary, Political and Religion History, the Archeology, Geography and Natural History of the Bible*, vol. I-IV, London, McMillan, 1899-1903.

Bergaigne, Abel Henri Joseph, *Religion védique d'après les hymnes du* Rig-*Veda*, tom. I-II, Paris, F. Vieweg, E. Bouillon, 1878-1883.

Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España* (1577). Trad., D. Jourdanes & Remi Siméon, *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, Paris, 1880.

Beuchat, Henri, *Manuel d'archéologie américaine (Amérique préhistorique – Civilisations disparues),* Paris, Auguste Picard, 1912.

Bouché-Leclercq, A., *Devotio*, în Daremberg – Saglio, II.

Daremberg, Charles V. & Edmond Saglio (coord.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, tom. I-X, Paris, Hachette, 1877-1919.

Bouché-Leclercq, A., *Divination*, în Daremberg – Saglio, II.

Bousset, Wilhelm, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen, 1913.

Breasted, James Henry, *Ancient Records of Egypt. Historical Documents*, vol. I-V, Chicago University Press, 1906-1907.

Brown, W. Adams, *Expiation (Christian)*, în Hastings, V.

Caland W. & Victor Henry, *L'Agnișțoma*, tom. I-II, Paris, Ernest Leroux, 1906-1907.

Caland, W., *Altindische Todten- und Bestattungsgebräuche*, Amsterdam, Müller, 1896.

Capitan, Louis, *Les Sacrifices dans l'Amérique ancienne*, Paris, 1909.

Cato Major, *De re rustica* [*De agri cultura*. Traducere din limba latină, introducere, note și indice de Ioana Costa, București, Editura Universității, 2010].

Caesar, Caius Iulius, *De bello gallico* [Text latin, introducere, adnotațiuni și index de Cezar Papacostea, București, Tipografia I.C. Văcărescu, 1925].

Chavannes, Émmanuel-Édouard, *Le T'ai Chan, essai de monographie d'un culte chinois*, Paris, Ernest Leroux, 1910.

Chavannes, Émmanuel-Édouard, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien, traduits et annoté par…*, vol. I-V, Paris, 1895-1905.

Cicero, *De divinatione* [*Despre divinație*. Traducere de Gabriela Haja și Mihaela Paraschiv, Iași, Polirom, 1998].

Cicero, Marcus Tullius, [*Opere alese*. Vol. I-III. Ediție îngrijită de G. Guțu, București, Univers, 1973].

Cicero, Marcus Tullius, *De natura deorum* [*Despre natura zeilor*. Traducere, studiu introductiv, note și indice de Mihaela Paraschiv, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2016].

Cireza de Leon, *Cronica del Peru*, 1540-1550.

Clemens, Titus Flavius, *Protrepticus*

Codrington, Robert Henry, *he Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore*, Oxford, Clarendon Press, 1891.

Craig, James A., *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, *Being Prayers , Oracles, Hymns &c...*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1895.

Cumont, Franz, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles, H. Lamertin, 1913 [cf. ed. rom. *Misteriile lui Mithra*, trad., A. Anghel, București, Editura Herald, 2007].

Cumont, Franz, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, E. Leroux, 1909 [cf. ed. rom. *Religiile orientale în păgînismul roman*, trad., G. Scrima, București, Editura Herald, 2008].

Cumont, Franz, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, vol. I-II, Bruxelles, Lamertin, 1894-1896.

Darmesteter, James, *Le Zend-Avesta*, vol. I-III, Paris, E. Leroux, 1892-1893.

Lehmann, Edvard *et al.*, *Die orientalische Religionen*, Berlin/Leipzig, B.G. Teubner, 1906.

De Groot, J. J. M., *Les fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy): étude concernant la religion populaire des Chinois*. Traduit du hollandais […] par

C. G. Chavannes, Paris, E. Leroux, 1886.
De Groot, J. J. M., *Religious system of China*, *its ancient forms, evolution, history and present aspect, manners, customs and social institutions connected therewith,* vol. I-VI, Leyden, E.J. Brill, 1892-1910.
Demosthenes, *De Corona*.
Dhorme, Édouard Paul, *Tablette rituelle néo-babylonienne*, în „Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale", VIII, 1911, nr. 1-2.
Dhorme, Édouard Paul, *La réligion assyro-babylonienne: conférences données à l'Institut catholique de Paris*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1910.
Dhorme, Édouard Paul, *Le Pays Bibliques au temps d'el Amarna*, în „Revue biblique", XVII, 1908.
Driver, S.R., *Expiation (Hebrew)*, în Hastings, V.
Duchesne, Louis, *Origines du culte chrétien: étude sur la liturgie latine avant Charlemagne***,** 5e ed. rev. et augm., Paris, Albert Fontemoing, 1909.
Duchesne, Louis, *Histoire ancienne de l'Église*, tom. I-III, Paris, Albert Fontemoing, 1907-1910.
Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. *Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1912.
Dussaud, René**,** *Les Civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée: études de protohistoire orientale*, Paris, Geuthner, 1910.
Dussaud, René, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, E. Leroux, 1914.
Dussaud, René, *Les sacrifices humains chez les Cananéens*, Paris, E. Leroux, 1910.
Dussaud, René, *Les tarifs sacrificiels carthaginois et leur rapport avec le Lévitique*, în „Revue de l'histoire des religions", LIX, 1914.
Eitrem, S., *Opferritus und Voropfer der Griechen und Roemer*, Kristiania, Dybwad, 1915.
Eschil, *Eumenidele* [în *Tragedii*. Traducere, prefață și note de Alexandr Miran, București, Univers, 2000].
Eschil, *Purtătoarele de prinoase* [în *Tragedii*. Traducere, prefață și note de Alexandr Miran, București, Univers, 2000].
Eschil, *Cei șapte contra Tebei* [în *Tragedii*. Traducere de Eusebiu Camilar, București, ESPLA, 1960].
Euripide, *Alcesta* [Traducere, prefață și note de Alexandru Pop, București, Editura pentru Literatură, 1965].
Euripide, *Bachantele* [Traducere, prefață și note de Alexandru Pop, București, Editura pentru Literatură, 1965].
Euripide, *Electra* [Traducere în versuri albe de N. Carandino, București, Univers, 1971].
Euripide, *Ifigenia în Taurida* [Traducere, prefață și note de Alexandru Miran, București, Minerva, 1976].

Euripide, *Ifigenia în Aulida* [Traducere de Petre Dulfu, București, 1879].
Euripide, *Rugătoarele* [în *Herakles, Fenicienele, Rugătoarele, Ion*. Traducere, prefață și note de Alexandru Miran, București, Univers, 1992].
Farnell, Lewis, *The Cults of the Greek States*, vol. I-V, Oxford, Clarendon Press, 1896-1909.
Firmicus Maternus, Iulius, *De errore profanarum religionum*, 346.
Fischer, Hermann, *Germanische Religion*, în *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II.
Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung, B. I-V, Tübingen, 1909–1913.
Flacourt, Étienne de, *Relation de la grande isle de Madagascar*, Paris, Guillaume de Luyne, 1667.
Flindes Petrie, *Religion of Ancient Egypt*, London, Constable, 1908.
Fossey, Charles, *La magie assyrienne*, Paris, E. Leroux, 1902.
Foucart, Paul F., *Les mystères d'Éleusis*, Paris, A. Picard, 1914.
Fowler, W. Warde, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, London, Macmillan & Co., 1899.
Frazer, James George, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, vol. I-XII, London, 1906-1915 [I-II, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, 1906, 1911; III, *Taboo and the Perils of the Soul*, 1911; IV, *The Dying God*, 1911; VII-VIII, *Spirits of the Corn and of the Wild*, 1912; IX, *The Scapegoat*, 1913].
Frazer, James George, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vol. I-III, Lonon, Macmillan & Co., 1913-1924.
Frazer, James Gerge, *Totemism and Exogamy*, London, Macmillan & Co., 1910.
Gason, Samuel [J. G. Frazer, Samuel Gason *et al.*], *Notes on the Aborigines of Australia*, în „Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", XXIV, 1895.
Glotz, G., *Jusjurandum*, în Daremberg – Saglio, III.
Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, Halle, M. Niemeyer, 1888.
Graillot, Henri, *Le culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, Paris, Fontemoing, 1912.
Gressmann, Hugo, *Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament*, Tübingen, J.C.B Mohr, 1908.
Grube, Wilhelm, *Religion und Kultus der Chinesen*, Leipzig, R. Haupt, 1910.
Gruppe, Otto, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, B. I-II, München, Beck, 1906.
Gruppe, Otto, *Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte aus den Jahren 1898-1905*, Leipzig, Reisland, 1908.
Hagar, S., *American ancestor-worship*, în Hastings, I.

Harrison, Jane Hellen, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, University Press, 1908.
Hartland, E. Sidney, *Bantu and South Africa*, în Hastings, II.
Hartland, E. Sidney, *Death*, în Hastings, IV.
Hastings, James (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I-XII, New York, Charles Scribner's Sons, 1908-1927.
Helmold, *Chronicum Slavorum*, I, 1168-1169.
Henry, Victor, *Le Parsisme*, Paris, Dujarric & Cie., 1905.
Henry, Joseph, *L'âme d'un peuple africain: les Bambara*, Münster, Aschendorff, 1910.
Heuzey, Léon A. & F. Thureau-Dangin, *Restitution matérielle de la Stèle des vautours*, Paris, E. Leroux, 1909.
Hillebrandt, Alfred, *Das altindische Neu-und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form***,** Jena, Fischer, 1880.
Hillebrandt, A., *Death (Hindu)*, în Hastings, IV.
Hillebrandt, Alfred, *Ritual-Literatur, vedische Opfer und Zauber*, Strassburg, 1901.
Howitt, A.W., *The native Tribes of South-East Australia*, London, Macmillan & Co.,1904.
Hubert, Henri & Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*, în „L'Année sociologique", II, 1897 (1899).
Hubert, Henri & Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, F. Alcan, 1909.
Iamblichos, *De vita pythagorica*, Leipzig, Theophil Kießling, 1816.
Ignaţiu de Antiohia, *Pros Trallianus* [*Epistola către Tralieni*, în *Scrierile Părinților apostolici*. Traducere, note și indice de Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979].
Homer, *Iliada* [Traducere de G. Murnu. Studiu Introductiv şi comentarii de D.M. Pippidi, București, ESPLA, 1959].
Jastrow, Morris, *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*, New York, Knickerbocker Press, 1911.
Jastrow, Morris, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, B. I-II, Giessen, Ricker, 1905, 1912.
Jaussen, Antonin, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, Gabalda, 1908.
Jensen, P. [Eberhard Schrader, L. Abel, C. Bezold, P. Jensen, F. E. Peiser, H. Winckler] *Keilinschriftliche Bibliothek: Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten in Umschrift und Übersetzung*, B. I-VI, Berlin, Reuther & Reichard, 1889-1915.
Jullian, C., *Feriae latinae*, în Daremberg – Saglio, II.
Jullian, Camille, *Recherches sur la religion gauloise*, Bordeaux, Féret et fils, 1903.
Juynboll, H.H., *Religionen der Naturvölker Indonesien*, în „Archiv für Religionswissenschaft", XVII, 1914.

Kautzsch, Emil, *Die heilige Schrift des Alten Testaments*, Freiburg, Leipzig, 1894.
King, Leonard W., *Divination (Assyro-Babylonian)*, în Hastings, IV.
Kittel, Rudolf, *Geschichte des Volkes Israel*, B. I-II, Gotha, F.A. Perthes, 1909.
Kittel, Rudolf, *Studien zur hebräischen Archäologie*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1908.
Lafaye, Georges, *Gladiator*, în Daremberg – Saglio, II.
Lagrange, Marie-Joseph, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, Lecoffre, 1905.
Lane-Poole, S., *Death (Muhammadan)*, în Hastings, IV.
Langdon, S.H., *Death (Babylonian)*, în Hastings, IV.
Lawson, Robert, *Chronique Bibliographique*, în „Revue d'histoire et de littérature religieuses". Nouvelle Série, I, 1910.
Leger, Louis, *La Mythologie slave*, Paris, E. Leroux, 1901.
Legge, James, *The Sacred Books of China*, vol. III. *The Shû king*, *The religious portions of the Shih king, The Hsiâo king*, Oxford, Clarendon Press, 1899.
Legrand, Ph.-E., *Sacrifice (Grèce)*, în Daremberg – Saglio, IV.
Li ki, ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies. Trad., Séraphin Couvreur, Ho Kien Fu (Impr. de la Mission catholique), 1899.
Lloyd, A., *Death (Japanese)*, în Hastings, IV
Loisy, Alfred, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, Émil Nourry, 1914.
Loisy, Alfred, *La cosmogonie des Arunta*, în „Revue d'histoire et de littérature religieuses". Nouvelle Série, V, 1914.
Loisy, Alfred, *Les Arréophores d'Athéna*, în „Revue d'histoire et de littérature religieuses". Nouvelle Série, II, 1911.
Loisy, Alfred, *Le totémisme et l'exogamie (III)*, în „Revue d'histoire et de littérature religieuses". Nouvelle Série, II, 1911.
Loisy, Alfred, *Chronique bibliographique.* VII. *Religion des perses*, în „Revue d'histoire et de littérature religieuses". Nouvelle Série, III, 1912.
Loisy, Alfred, *Chronique bibliographique.* VII. *Religion assyrienne*, în „Revue d'histoire et de littérature religieuses". Nouvelle Série, IV, 1913.
Lydus, Johannes Laurentius, *De Mensibus*, Leipzig, B.G. Teubner Verlag, 1898.
MacCulloch, J. A., *Adultery*, în Hastings, I.
MacCulloch, *Cannibalism*, în Hastings, III.
MacCulloch, *Covenant*, în Hastings, IV.
MacCulloch, *Firstfruits*, în Hastings, VI.
Macrobius, Ambrosius Theodosius, *Saturnalia* [Traducere, introducere și note de G. I. Tohăneanu, București, Editura Academiei Române, 1961].
Marquardt, Joachim, *Le culte chez le Romains*. Traduit de l'almand […] par M. Brissaud, în Th. Mommsen & J. Marquardt, *Manuel des Antiquités Romaines*, vol. XII-XIII, Paris, Ernest Thorin, 1889, 1890.
Maspero, G., *Le rituel du sacrifice funéraire*, în *Études de mythologie et d'archéologie égyptennes*, I, Paris, E. Leroux, 1893.

Stevenson, Matilda Coxe, *The Zuñi Indians,* în „23d. Annual Report of the Bureau of American Ethnology", 1901-1902, Washington, Government Printing Office, 1904.

Mauss, Marcel, *Analyse*, la J.G. Frazer, *The Origin of circumcision*, în „L'Année sociologique", IX, 1904-1905 (1906).

Meinhold, Johannes, *Die Mischna*, *Joma*, Giessen, Töpelmann, 1913.

Meyer, Eduard, *Der Papyrusfund von Elephantine*. *Dokumente einer jüdischen Gemeinde aus der Perserzeit und das älteste erhaltene Buch der Weltliteratur*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1912.

Migne, J. P., *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, vol. I-CLXI, Paris, 1857-1866.

Mogk, E., *Die Menschenopfer bei den Germanen*, în „Abhandlungen der Philologisch-Historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften", XXVII, 1909.

Mogk, E., *Ein Nachwort zu den Menschopfer bei den Germanen*, în „Archiv für Religionswissenschaft", XV, 1912.

Monceaux, Paul, *Funus*, în Daremberg – Saglio, II.

Moore, G.F., *Sacrifice*, în *Encyclopaedia biblica*, IV.

Moret, Alexandre, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, E. Lerpux, 1902.

Moret, Alexandre, *Du sacrifice en Egypte*, în „Revue d'histoire des religions", LVII, 1, 1908.

Moret, Alexandre, *Rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris, E. Leroux, 1902.

Athenaios Naucratites, *Deipnosophistae.*

Noeldeke, Th., *Arabs (ancient)*, în Hastings, I.

Homer, *Odiseea* [Traducere de George Murnu. Studiu introductiv și note de Adrian Pârvulescu, București, Univers, 1979].

Oldenberg, Hermann, *La Religion du Véda*. Traduit de l'allmand par Victor Henry, Paris, Felix Alcan, 1903.

Oldenberg, Hermann, *Le Bouddha. Sa vie, sa doctrine, sa communauté*. Traduit de l'allmand par Alfred Foucher, Paris, Felix Alcan, 1903.

Ovidiu, *Fastele* [Traducere de Ion Florescu și Traian Costa, București, Editura Academiei Române, 1965].

Pauly, August, Georg Wissowa *et al.* (ed.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1894-1980.

Paton, W. R., *The Pharmakoi and the Story of the Fall*, în „Revue archéologique", IX, ian.-iun., 1907.

Peiser, F.E., *Studien zur orientalishen Altertumskunde*, Berlin, W. Peiser, 1897-1901.

Perdrizet, Paul, *Cultes et mythes du Pangée*, Paris, Berger-Levrault, 1910.

Perrot, Georges & Charles Chipiez, *Histoire de l'art dans l'Antiquité*, vol. I-VII, Paris, Hechette, 1882-1898.
Peter, R., *Indigitamenta*, în Roscher, II.
Philostratos, Flavius, *Vita Apollonii* [*Viața lui Apollonios din Tyana*. Traducere de Marius Alexianu, Iași, Polirom, 1997].
Plinius Secundus, Caius, *Naturalis historia* [Traducere de Ioana Costa și Tudor Dinu, vol. I-VI, Iași, Polirom, 2001-2004].
Plutarh, *De defectu oraculorum* [în *Despre oracolele delfice*. Traducere de Adelina Piatkowski și Magda Mircea, Iași, Polirom, 2014].
Plutarh, *De Iside et Osiride* [*Despre Isis și Osiris*. Traducere de Maria Genescu, București, Herald, 2006].
Plutarh, *Bíoi Parállēloi. Philopoemen* (– *Flamininus*).
Plutarh, *Questiones Romanae*
Plutarh, *Bíoi Parállēloi. Solon* (– *Poplicola*).
Plutarh, *Symposiaca*, în *Moralia*.
Plutarh, *Bíoi Parállēloi. Themistocles* (– *Camillus*).
Pognon, H., *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, J. Gabalda, 1907.
Porphyrios, *De abstinentia ab esu animalium*.
Preuss, K. Th., *Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas*, în „Archiv für Anthropologie", Neue Folge, Band 1, 1903.
Preuss, K. Th., *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig/Berlin, B.G. Teubner Verlag, 1918.
Preuss, K. Th., *Mexicanische Religion*, în Friedrich Michael Schiele & Leopold Zscharnack, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, B. I-IV, Tübingen, 1909-1913.
Procopius Caesariensis, *De bello persico*.
Prudentius Clemens, *Peristephanon*.
Reinach, Adolph, *L'origine des deux légendes homériques: Le viole de Kassandre. Le rapt d'Hélène*, în *„Revue de l'histoire des religions"*, vol. LIXI și vol. LXX, 1914.
Reinach, Adolph, *Thémis*, în „Revue de l'histoire des religions", vol. LXIX, 1914.
Reinach, Salomon, *Cultes, mythes et religions*, Paris, E. Leroux, 1905.
Reinach, Salomon, *Orpheus. Histoire générale des religions*, Paris, Alcide Picard & Kaan, 1909,
Reinach, Salomon, *Le culte de Halae et le druidisme*, în „Revue archéologique", XXII, iul.-dec., 1913.
Reinach, Salomon, *Le sacrifice de Tyndare*, în „Revue de l'histoire des religions", vol. LXVIII, 1913.
Renan, Ernest, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I-V, Paris, Calmann Lévy, 1893.

Revon, M., *Divination (Japanese)*, în Hastings, IV

Risley, Herbert Hope, *Tribes and Castes of Bengal*, vol. I-IV, Calcuta, 1891.

Robertson Smith, W., *Lectures on the Religion of the Semites. Fundamental Institutions.* First Series, Edinburgh, Adam & Charles Black, 1889.

Rohde, Erwin, *Unedirte Lucianscholien, die attischen Thesmophorien und Haloen betreffend*, în „Rheinisches Museum für Philologie", XXV, 1870.

Rohde, Erwin, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeisglaube der Griechen*, Tübingen – Leipzig, Mohr, 1903.

Roscher, Wilhelm Heinrich, *Ausführliche Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, B. I-VI, Leipzig, B.G. Teubner Verlag, 1886-1937.

Roscoe, John, *The Baganda: an Account of Their Native Customs and Beliefs*, London, Macmillan, 1911.

Rusillon, Henri & Raoul Allier, *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sackalaves de Madagascar*, Paris, A. Picard et fils, 1912.

Sallustius, Gaius, *De coniuratione Catilinae* [*Despre conjurația lui Catilina*. Traducere de D. Priboianu și N. Besnea, București, Alcalay, s.a.].

Samtler, *Feriae latinae*, în Pauly – Wissowa, VI.

Saxo Grammaticus, *Historia Danica* [Oliver Elton *et al.* (Eds.,), *The Nine Books of the Danish History of Saxo Grammaticus in Two Volumes*, Norroena Society, 1905].

Scheftelowitz, Isidor, *Das stellvertretende Huhnopfer*, Giessen, Alfred Töpelmann, 1914.

Scheil, V., *La promesse dand la prière babylonienne*, în „Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale", XII, 1915, nr. 2.

Schrader, O., *Death (Slavic)*, în Hastings, IV.

Schrader, O., *Divination* (*Litu-slavic*), în Hastings, IV.

Schrank, Walther, *Babylonische Sühnriten: besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908.

Schwab, Julius, *Das altindische Thieropfer*, Erlangen, A. Deichert, 1886.

Seler, Eduard, *Altmexicanische Studien* II: *Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner*, în *Veröffentlichung aus dem k. Museum für Völkerkunde*, VI. Band, Berlin, W. Spemann, 1899.

Seler, Eduard, *Die religiösen Gesänge der alten Mexikaner*, în *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, B. I-V, Berlin, A. Asher & Co., 1902-1923.

Seligmann, C. G., *Dinka*, în Hastings, IV.

Seligmann, Charles Gabriel & Brenda Zara Seligmann, *The Veddas*, Cambridge, University Press, 1911.

Sergi, G., *Death (Greek)*, în Hastings, IV.

Maurus Servius Honoratus, *In Vergilii Aeneidem commentarii* [Georius Thilo, Hermannus Hagen (ed.), *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, I-III, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, 1881-1902].

Soederblom, Nathan, *La vie future d'après le mazdéisme: à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, Paris, E. Leroux, 1901.
Sofocle, *Antigona* [Traducere de N. Carandino, București, 1974].
Spencer, W. B. & F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London, Macmillan, 1898.
Spencer, W. B. & F. J. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, London, Macmillan, 1904.
Spieth, Jakob, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1911.
Stengel, Paul, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig, B.G. Teubner, 1910.
Stengel, Paul, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München, Oskar Beck, 1898.
Strehlow, Carl, *Die Aranda- und Loritja-stämme in Zentral-Australien*, B. I-V, Frankfurt/M., Joseph Baer & Co, 1907-1920.
Suetonius, Gaius, *De viris illustribus*
Lévi, Sylvain, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, E. Leroux, 1893.
Tacitus, Publius Cornelius, *Annales*
Tacitus, Publius Cornelius, *De origine et situ germanorum*
Tcheou-li *ou Rites de Tcheou*. Traduit par Édouard Constant Biot, L'Imprimerie nationale, Paris, 1851.
Thiers, Jean Baptiste, *Traité des superstitions* Paris, Antoine Dezallier, 1679.
Thompson, Campbell, *Semitic Magic. Its Origins and Development*, London, Luzac & Co., 1908.
Thureau-Dangin, Fr., *Rim-Sin et la fin de la dynastie de Larsa*, în „Journal asiatique", XIV, sept.-oct., 1909.
Thulin, *Haruspices*, în Pauly – Wissowa, VII.
Thureau-Dangin, Fr., *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, Paris, E. Leroux, 1905.
Titus Livius, *Ab Urbe Condita Libri*.
Toepffer, *Aglauros*, în Pauly – Wissowa, I.
Trilles, P. H., *Le totémisme chez le Fân*, Münster, 1912.
Tzetzes, Ioannes, *Chiliades*.
Usener, Hermann, *Heilige Handlung*, în „Archiv für Religionswissenschaft", VII, 1904.
Van Gennep, Arnold, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, E. Leroux, 1904.
Varro, Marcus Terentius, *De lingua latina*.
Vergilius Maro, *Eneida* [Traducere de George Coșbuc. Ediție îngrijită, note și prefață de Stela Petecel, București, Univers, 1980].
Vincent, Louis-Hugues, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, J. Gabalda, 1907.
Walshe, W.G., *Death (Chinese)*, în Hastings, IV.
Warneck, J., *Die Religion der Batak*, Leipzig, 1909.

Webster, Hutton, *Primitive Secret Societies: a Study in Early Politics and Religion*, New York, Macmillan, 1908.

Wellhausen, J., *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, Georg Reimer, 1897.

Westermarck, Edvard, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, vol. I-II, Lonon, Macmillan, 1906, 1908.

Winckler, Hugo & Heinrich Zimmern [& Eberhard Schrader], *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin, Reuther & Reichard, 1902-1903.

Wissowa, G., *Augures*, în Pauly – Wissowa, II.

Wissowa, Georg, *Religion und Kultur der Romer*, München, C.H. Beck'sche, 1912.

Wolff, Fritz & Christian Bartholomae, *Avesta: die heiligen Bücher der Parsen*, Strasbourg, Trübner, 1910.

Xenofon, *Cyropaedia* [Iuliu Valaori, *Din Xenofon: Expediția lui Cirus și întoarcerea celor zece mii*. Text grec, note explicative, indice, București, Cartea Românească, 1935].

Zimmern, H., *Babylonians and Assyrians*, în Hastings, II

Zimmern, Heinrich, *Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1896-1901.

CUPRINS

Prefață (Alexandru GAFTON) V
Notă asupra ediției (Adina CHIRILĂ) IX
Introducere 1

ESEU ISTORIC ASUPRA SACRIFICIULUI 11
CAPITOLUL ÎNTÎI. – ACȚIUNEA SACRĂ 13
I. Natura acțiunii sacre 13
II. Agenții acțiunii sacre 21
III. Elementele acțiunii sacre 32
IV. Locul și timpul acțiunii sacre 38

CAPITOLUL II. – FIGURAȚIA RITUALICĂ 41
I. Caracterul figurației ritualice 41
II. Figuranții 53
III. Simbolismul elementelor materiale și formale ale acțiunii sacre 55
IV. Simbolismul locurilor, imaginilor și momentelor sacre 63

CAPITOLUL III. –
CAUZELE ESENȚIALE ȘI ASPECTELE PRINCIPALE ALE ACȚIUNII RITUALICE 69
I. Cauzele acțiunii ritualice 69
II. Tipurile sau aspectele pozitive și negative ale acțiunii sacre 81

CAPITOLUL IV. –
SACRIFICIUL ÎN RITURILE FUNERARE ȘI ÎN CULTUL MORȚILOR 91
I. Riturile funerare la cei ne-civilizați și la popoarele antice 91
II. Cultul morților la cei ne-civilizați și la popoarele din vechime 113
III. Riturile funerare și cultul morților în religiile mîntuirii 132

CAPITOLUL V. – SACRIFICIUL ÎN RITURILE DE SEZON 140
I. Riturile totemice și riturile vînătorii și pescuitului la cei ne-civilizați 140
II. Riturile ploii, vîntului și soarelui 146
III. Primele roade 154
IV. Sacrificiile agrare 165
V. Ciclurile sărbătorilor sezoniere 173

CAPITOLUL VI. – SACRIFICIUL ȘI DIVINAȚIA **182**
I. Magia divinatorie **182**
II. Divinația prin sacrificiu **188**

CAPITOLUL VII. – SACRIFICIILE DE ALIANȚĂ ȘI DE JURĂMÎNT **196**
I. Riturile de alianță **196**
II. Sacrificiile imprecatorii **200**
III. Rituri mixte **210**

CAPITOLUL VIII. – SACRIFICIILE DE PURIFICARE ȘI DE EXPIERE **214**
I. Eliminarea răului prin mijlocirea ritului **214**
II. Riturile de purificare individuală **221**
III. Lustrațiile colective ocazionale **229**
IV. Sacrificiile din lustrațiile periodice **237**
V. Sacrificiile expiatoare din cultul iudaic și interpretarea sacrificială a morții lui Cristos **244**

CAPITOLUL IX. – SACRIFICIILE DE CONSACRARE **252**
I. Sacrificiile de întemeiere **252**
II. Consacrarea templelor; fetișuri, imagini, stele; consacrarea bisericilor în cultul creștin **258**

CAPITOLUL X. – SACRIFICIILE DE INIȚIERE **266**
I. Riturile de inițiere comună la cei ne-civilizați **266**
II. Inițierea magicienilor, consacrarea căpeteniilor sau a regilor și cea a preoților **271**
III. Inițierile în confreriile religioase și în misteriile mîntuirii **279**

CAPITOLUL XI. – SACRIFICIUL DIN CADRUL SERVICIULUI ORDINAR AL ZEILOR **290**
I. Acțiune magică, oblație sacră și comuniune divină **290**
II. Sacrificiile de oblație totală **297**
III. Sacrificiile mîncate **303**
IV. Serviciul zeilor **314**

CAPITOLUL XII. –
ECONOMIILE SACRIFICIALE ALE DIFERITELOR RELIGII **322**
I. Cultele celor ne-civilizați și ale celor semi-civilizați **322**
II. Religiile Chinei și ale Japoniei, vechile religii ale Egiptului, ale Mesopotamiei, ale Indiei și ale Persiei **334**
III. Vechile religii ale celților, ale germanilor, ale slavilor, ale popoarelor elenice, ale romanilor; misteriile păgînismului greco-roman **342**
IV. Cultele canaaneene, religia lui Israel și iudaismul, vechile culte ale Arabiei și islamismului, cultul creștin **350**
CONCLUZIE **360**
Bibliografie **373**